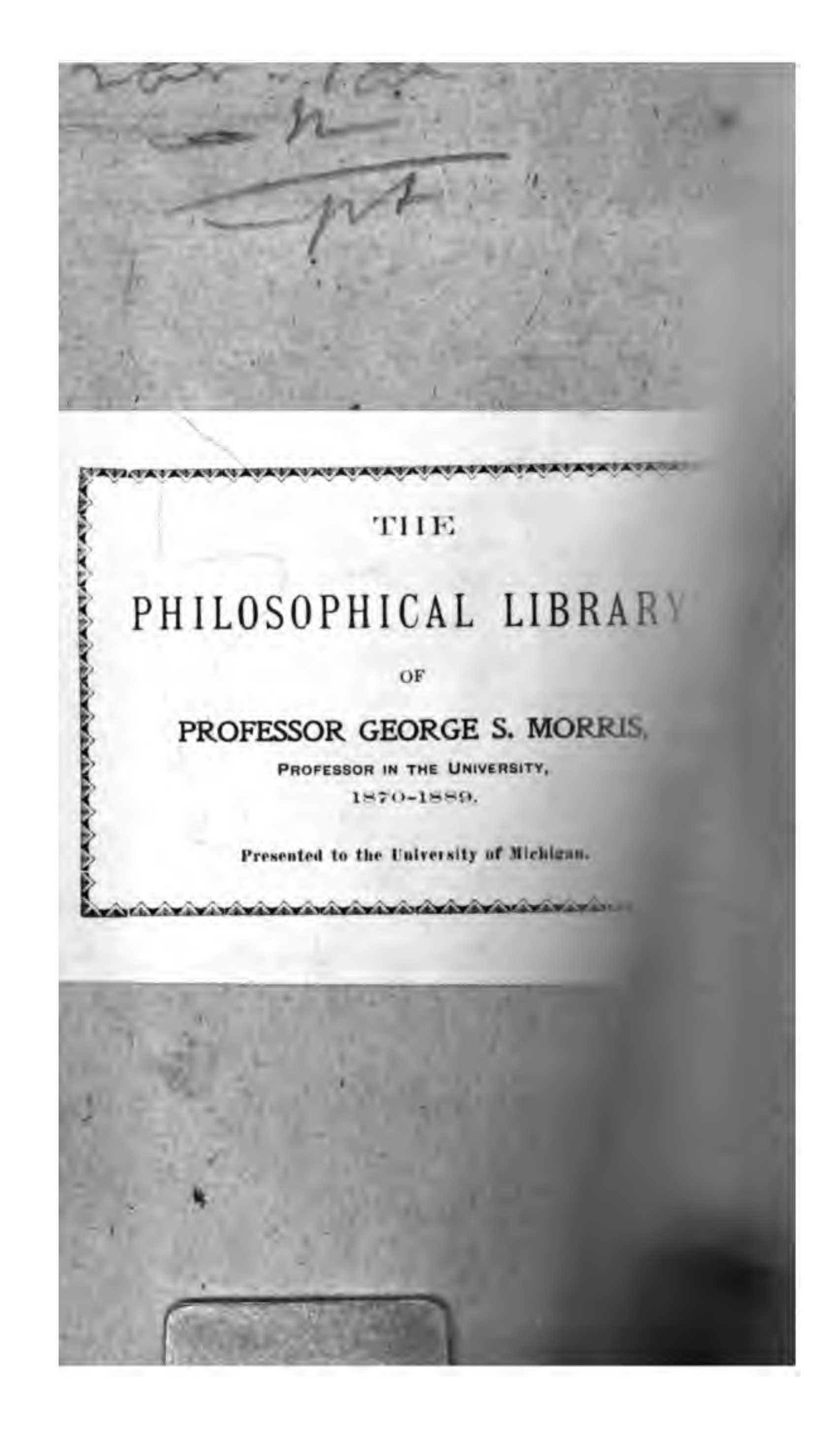



THE
PHILOSOPHICAL LIBRARY
OF
PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,
PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,
1870-1889.
Presented to the University of Michigan.

Briefe

über die

Kantische Philosophie.

Von

Carl Leonhard Reinhold.

Erster Band.

Leipzig,
bey Georg Joachim Göschen
1790.

Vorrede.

Der Mann, an welchen die hier gesammelten Briefe gerichtet sind, gehört unter die Wenigen, denen Philosophie am Herzen liegt, und die von der eben nicht sehr beträchtlichen Anzahl der Gelehrten, welche sich gegenwärtig mit ihr beschäftigen, den kleinen Theil ausmachen. Philosophie ist zwar nicht sein bürgerliches Berufsgeschäft. Aber sie interessirt ihn vielleicht eben darum mehr, als die meisten, für welche sie es ist; sie interessirt ihn unmittelbar durch sich selbst. Philosophiren heißt ihm die Wahrheit um Ihrer selbst willen suchen, die, pflegt er zu sagen, nirgendwo mehr verkannt wird, als wo sie Marktpreise hat.

Ungeachtet aber die Philosophie ziemlich weit außer dem Wirkungskreise seines Posten liegt: so ist sie doch gleichwohl für ihn nichts weniger als bloßer Zeitvertreib. Als Weltbürger, ein Charakter, den er mit dem eines Staatsbürgers sehr wohl zu vereinigen weiß,

kennt er vielmehr keine angelegentlichere und ernsthaftere Beschäftigung. Er giebt zu, daß man ihrer entbehren könne, um den kirchlichen Lehrbegriff von Einem der drey im heiligen römischen Reiche privilegirten Bekenntnisse zu beweisen, und die Andern zu widerlegen, um nach dem Buchstaben positiver Gesetze, oder nach dem Sinne des Regenten Recht zu sprechen, um als Arzt glückliche Kuren zu machen, ja sogar um als Staats-Finanz- und Kriegsminister eine glänzende Rolle zu spielen. — Allein desto weniger ist er von der Ueberzeugung abzubringen, daß die Festsetzung der Pflichten und Rechte der Menschheit in diesem, — und des Grundes unsrer Erwartungen von einem zukünftigen Leben ohne Philosophie schlechterdings unmöglich sey. Auch hierin weicht er von der herrschenden Denkart des Zeitalters ab, daß er diese Festsetzung für das wichtigste von allem hält, was Menschen, und insbesondere Philosophen, wichtig seyn kann. Er glaubt, wir würden alle Ursache haben, die Realitäten, die nichts weiter als keine Negationen sind, in unsre Philosophie zurück zu wünschen, wenn es dahin käme, daß unsre Philosophen keine anderen Realitäten anerkennen

wollten, als solche, die sich mit den Händen greifen lassen.

Nicht ohne Kummer glaubt er bemerkt zu haben, daß der Zustand unsrer wissenschaftlichen und gelehrten Kultur durch ein sich immer weiter ausbreitendes Streben nach dem handgreiflich Soliden bestimmt werde, daß der nie sehr große Enthusiasmus der Nation für ihre Dichter und Philosophen sichtbar abnehme, daß die Sittlichkeit durch die Sittenlehrer immer allgemeiner zur eigennützigen Klugheit herab gewürdiget, daß die Rechte der Menschheit von den Rechtverständigen immer ausdrücklicher aus dem Vortheile eines einzelnen Staates erklärt, daß die Angelegenheiten der Religion von hell denkenden Köpfen bey Seite gesetzt, und größtentheils dem fruchtlosen Kampfe zwischen den Vertheidigern des Aberglaubens und Unglaubens überlassen werden, daß die Elementarphilosophie durch das Bestreben, sie der Vorstellungsart des gemeinen Mannes näher zu bringen, ausarte, und der Werth der Lehrbücher nach dem Verhältnisse, in welchem sie das Denken ersparen, geschätzt werde, daß jede Schrift, die neue Ideen aufstellt, in

eben dem Verhältnisse mißverstanden, widerlegt, und verschrieen werde, und daß endlich die wenigen Selbstdenker in ihren von Zeit zu Zeit, fast gegen den Dank des Publikums, erscheinenden Versuchen sich unter einander mehr als jemals, mit und ohne Vorsatz, und so bestimmt entgegen arbeiten, daß immer der Eine niederreißt, was der Andere gebaut hat.

Da meiner Ueberzeugung nach die Hauptquelle dieses Unwesens da, wo sie mein Freund am wenigsten vermuthet hatte, im inneren Zustande der Philosophie selbst, und zwar in dem gänzlichen Mangel derjenigen Principien liegt, die er für längst gefunden hält: so blieb mir, um ihn zu beruhigen, nichts anders übrig, als der Versuch, ihn auf einige der wesentlichsten Bedürfnisse der bisherigen Philosophie aufmerksam zu machen; und da ich eine Neue kennen gelernt habe, die diese Bedürfnisse zu befriedigen verspricht, ihn zum Studium derselben einzuladen, aufzumuntern, und vorzubereiten. Auf diese Weise entstanden die Winke über die Beschaffenheit der gegenwärtigen und zukünftigen Philosophie, die den Inhalt dieser Briefe ausmachen.

Mein Freund hat diese Winke verstanden. Sie haben ihn zu einer Kritik des Systemes vermocht, das er bisher in Ermangelung eines besseren angenommen hatte, und das noch keineswegs zur zweyten Natur seiner Vernunft geworden war. Freylich hatte er es auch weder selbst erfunden noch verbessert. Denn seitdem er über den dogmatischen Theismus selbst denkt, ist er überzeugt gewesen, daß sich derselbe vielleicht besser erörtern, aber gewiß nicht fester begründen lasse, als es schon vor ihm durch andere geschehen ist. Vielleicht würden meine Briefe ihren Zweck verfehlt haben, wenn mein Freund durch tägliche Vorlesungen über Philosophie, nach was immer für einer der bisherigen Vorstellungsarten, genöthiget gewesen wäre, während der Zeit, da er im Begriffe war, sich in einem völlig neuen Gesichtspunkte nach und nach zu orientiren, täglich zu dem Alten zurück zu kehren, aus welchem er gerade das Gegentheil zu sehen gewohnt war. Würde er in diesem Falle nicht, vielleicht ohne es selbst zu wollen, durch lautes Denken widerlegt haben, was er in stillen Betrachtungen kaum zu prüfen angefangen hatte? Hätte mein Freund irgend ein metaphysisches

System als Schriftsteller neu aufgestellt, oder auch nur neu eingekleidet, so würde ich bey Ihm zwar nichts von der gewöhnlichen Eitelkeit berühmter Männer, die durch jede Veränderung in der Vorstellungsart ihrer Zeitgenossen, die nicht durch sie selbst bewirkt wurde, zu verlieren glauben — und nur sehr weniges von der natürlichen Vaterliebe des Schriftstellers für die Frucht seines Geistes — aber vielleicht um so viel mehr von einer gewissen Stärke und Evidenz seiner vorigen Ueberzeugungen zu besorgen gehabt haben, die sich in ähnlichen Fällen aus psychologischen Gründen wohl eben so gut, als aus der Gründlichkeit des vertheidigten Systems erklären läßt. Endlich kam mir bey meinem Freunde nicht wenig zu Statten, daß er sich eben itzt in der Blüthe des männlichen Alters befindet. Nicht etwa weil im entgegen gesetzten Falle von ihm gelten würde

Turpe putant parere minoribus, et quae
Imberbes didicere senes perdenda fateri:

sondern weil es ihm dann vielleicht an Muth und Zeit gefehlt haben würde, sich einer Zergliederung seines Lehrgebäudes zu unterzie-

hen, bey welcher kein Stein desselben über dem andern bleiben durfte.

Da ich Briefe und kein System, Winke und keine Demonstrationen, für einen geübten Selbstdenker, und nicht, weder für einen von Vorkenntnissen entblößten Anfänger, noch auch für einen Gelehrten, der die Philosophie nur durch sein Gedächtniß kennen gelernt hat, schrieb: so durfte, ja, mußte ich sehr oft Erörterungen und Beweise weglassen, welche in jedem der entgegen gesetzten Fälle hätten gegeben werden müssen.

Bey der Durchsicht der bereits im Merkur abgedruckten Briefe habe ich durch eingeschaltete Erörterungen einigen mir bekannt gewordenen Mißverständnissen meiner Meynung abzuhelfen, und durch verdoppelte Sorgfalt für Klarheit und Präcision des Ausdruckes den künftigen vorzubeugen gesucht. Aber wenn mich ein Vertheidiger der mystischen Theologie für einen Naturalisten ausruft, unter den neuesten Feinden der Offenbarung nennt, und als einen solchen mit Spott und Ernst zurechte weiset, weil ich mich gegen den Supernaturalismus, das heißt ge-

gen ein philosophisches System erklärt habe, welches die in der Form der Vernunft gegründete Idee von der Gottheit aus übernatürlichen Erscheinungen ableitet: so gestehe ich, daß es mir schlechterdings unmöglich ist, solchen Mißdeutungen zuvor zu kommen. Noch weniger würde mich eine viel größere Deutlichkeit im Denken, und Gewalt über die Sprache, als ich zu erringen im Stande bin, gegen die Zweifel und Einwürfe derjenigen schützen, die, weil sie in meinem Buche nichts als Blößen aufsuchen, in demselben auch nichts als Blößen finden können.

Der nächstfolgende Band wird sich hauptsächlich mit den bisherigen Vorstellungsarten über Sittlichkeit, Freyheit und Instinkt, verglichen, mit den Resultaten beschäftigen, welche die kritische Philosophie über diese wichtigen Gegenstände fest setzt. Jena, den 23. April 1790.

Inhalt.

1. Brief.

2. Brief.

3. Brief.

4. Brief.

5. Brief.

Briefe

über

die Kantische Philosophie.

Erster Brief.

Der Geist unsres Zeitalters und der gegenwärtige Zustand der Wissenschaften kündigt eine allgemeine Reformation der Philosophie an.

Sie bestehen also auf ihrer Meynung, lieber Freund, daß die verhältnißmäßige Cultur des Geistes unsrer Nation in dem protestantischen Theile abnehme, seit dem sie in dem Katholischen zunimmt? Ich könnte Sie fragen, ob Sie bey der Vergleichung, aus der Sie dieß Resultat gezogen, auf der einen Seite die wirklich größere Raschheit, die sich mit dem ersten Eifer verliert, auf der andern aber die scheinbare Langsamkeit in Anschlag gebracht haben, die sich auf eine optische Täuschung gründet, und die bey der fortschreitenden Vernunft, so wie bey der Sonne, in eben dem Verhältnisse auffallender wird, als beyde über ihren Horizont höher hinauf rücken? — Allein Sie haben, nach ihrer Versicherung, den Gang des Geistes unter den Protestanten nur mit sich selbst verglichen, und befunden, daß er sich nicht etwa nur langsamer fort bewege, sondern wirklich zurück zu gehen im Begriffe sey.

Die vielen Thatsachen, durch welche sich Ihnen diese Erscheinung ankündiget, eröffnen in der perspektivischen Stellung, die Sie denselben in ihrem Briefe gegeben haben, allerdings keine tröstliche Aussicht in die Zukunft; und ich gestehe Ihnen, daß ich keine Einzige darunter fand, die ich läugnen oder auch nur in Zweifel ziehen könnte. Ich enthalte mich aber auch aller Einwendungen, die ich gegen die Bedenklichkeit einiger dieser Thatsachen vorbringen könnte; weil Sie die Wahrscheinlichkeit ihrer Meynung mehr nach der Zusammenwirkung aller, als nach der Stärke der einzelnen angegebenen Gründe beurtheilt wissen wollen. Um Ihnen zu zeigen, daß ich Sie ganz verstanden habe, will ich Ihre wesentlichsten Bemerkungen aus dem Gefolge von Thatsachen und Schlüssen, womit Sie dieselben in Ihrem Briefe begleitet haben, ausheben, und mit meinen eigenen Worten hier wiederholen.

Seit dem (meynen Sie) der freye Vernunftgebrauch in den Angelegenheiten der Religion für seine alten Vertheidiger den Reiz einer verbothenen Frucht zu verlieren anfängt, trit an die Stelle des vorigen Eifers für die Rechte der Vernunft eine Gleichgültigkeit ein, die bereits hin und wieder in Haß und Verachtung übergeht, und sich mit einem allgemeinen Mißtrauen zu enden droht. Wer nicht schon überzeugt ist, daß die Vernunft in unsern Tagen zu weit gegangen ist, der fürchtet wenigstens, sie werde zu weit gehen, und sucht entwe-

der ihre alten willkührlichen Schranken wieder hervor, oder erfindet sich Neue. — Das ausschließende Recht der Vernunft über den Bibelsinn zu entscheiden, dieses Recht mit dessen Anerkennung der ganze Protestantismus steht oder fällt, wird selbst von protestantischen Theologen mit einem Eifer angefochten, der nicht wenig dazu beytragen mußte, die alten Hoffnungen und Anstalten der römischen Wiedervereiniger wieder aufzuwecken. — Die Appellationen von der Vernunft an Empfindung, an gesunden Menschenverstand, an Intuitionssinn, Gottesgefühl u. s. w. werden immer lärmender und häufiger, und von jedem dieser Winkeltribunale werden Entscheidungen gegen die vollgültigsten Aussprüche der Ersteren eingeholt. — Die Wissenschaft, von welcher alle übrigen, die in das Gebieth der eigentlichen Philosophie gehören, ihre Grundsätze entlehnen, diese Hauptwissenschaft, die von jeher das eigenthümlichste und angelegenste Geschäft der Vernunft ausmachte, und durch deren Bearbeitung sich die Leibnize, die Wolfe und Baumgarten um die edelsten Vorzüge unsers Zeitalters so sehr verdient gemacht haben, mit Einem Worte, die Metaphysik wird auf eine Art vernachlässiget, die mit den Ansprüchen unsers Jahrhundertes auf den Ehrentitel des Philosophischen den seltsamsten Contrast macht. Als eine unbedeutende baufällige Verschanzung wird sie den Feinden der Religion und der Moralität Preis gegeben, gegen welche sie noch

vor kurzem als die wesentlichste Schutzwehre gebraucht wurde. Warmköpfige Schwärmer, und kaltherzige Sophisten sind gegenwärtig mehr als jemals geschäftig, durch die Trümmer dieser Wissenschaft die alten Systeme des Aberglaubens und Unglaubens neu zu unterstützen. Die Partheyen der Naturalisten und Supernaturalisten greifen immer weiter um sich; und da sie die Waffen, womit man sie sonst bekämpfte, und die man ihnen nun überlassen zu wollen scheint, immer geschickter zu gebrauchen lernen: so müssen sie, weit entfernt einander selbst aufzureiben, vielmehr durch ihren Kampf immer neue Stärke gewinnen, in der gelehrten Welt die Kräfte des menschlichen Geistes mit unnützen Streitigkeiten aufzehren, und in der Moralischen den alten Widerspruch zwischen Verstand und Herzen verewigen. Die Hoffnungen der Gutgesinnten diesen unseligen Streit durch Vermittlung der Vernunft beygelegt zu sehen, verschwinden in eben dem Verhältnisse, als eben diese Vernunft in so vielen andern Fächern des menschlichen Wissens die unerhörtesten Proben ihrer Wirksamkeit und Stärke ablegt. Sie, die man noch nie so allgemein bis auf die unbedeutendsten Kleinigkeiten herab als Schiedsrichterinn herbeygerufen hat, wird über die wichtigste Angelegenheit der Menschheit immer lauter als Friedensstörerinn angeklagt; und während ihr vorgeblicher Sieg über die alten Vorurtheile durch unbärtige Knaben mit Triumphgeschrey angekündiget wird: stehen Männer auf, und zeihen sie,

im Angesichte von Männern, des Hochverraths an der Menschheit; beweisen, daß sie das Gegentheil von dem demonstrire, was Gott offenbare, und schärfen, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, die abgenützten Waffen des Aberglaubens und Unglaubens. — Man vergleiche unsre Akademien der Wissenschaften und Künste mit den öffentlichen und geheimen Gesellschaften, die unter allerley Namen und Vorwand an der Fortdauer unsrer Unmündigkeit arbeiten, und deren Verschiedenheit das planmäßige Ansehen hat, die Vernunft von mehrern Seiten zugleich in die Enge zu treiben; und urtheile, welche von diesen beyden so sehr entgegengesetzten Arten von Verbindungen gegenwärtig blühender und thätiger sey? Welche von beyden hat eine größere Menge von Mitgliedern, mehr Eifer bey ihren Bemühungen, und ein zahlreicheres und empfänglicheres Publikum aufzuweisen? — Zugegeben endlich, daß Pfafferey und Despotismus vielleicht noch nie so viele Ursachen gehabt haben, sich über die Vernunft zu beklagen: so hat auch eben darum die Vernunft noch nie so viel Ursache gehabt von beyden alles Schlimme zu besorgen. So lange sie durch die protestantische Reformation nur diejenigen Vorurtheile hinweg räumte, die der Freyheit der einen, und der willkührlichen Gewalt des andern im hierarchischen Systeme entgegen standen, so lange hatte sie auch nichts als das mißverstandene Interesse von beyden gegen sich. Allein so wie sie weiter geht, und Grundsätze geltend

macht, neben welchen schlechterdings keine Pfafferey und kein Despotismus bestehen kann: so ist nichts gewisser, als daß beyde alle Kräfte, die ihnen ihr alter Besitzstand verschafft, aufbieten werden, um die Stimme ihrer Feindin zu unterdrücken. Bald werden sie hiezu keinen andern Vorwand nöthig haben, als die immer mehr überhand nehmenden Mißbräuche, die unser schreibender Pöbel mit der Preßfreyheit und Publizität treibt, und die zuletzt auch die besser denkenden Diener der Religion und des Staates noch dahin bringen dürften, die bekannten Gegenmittel, welche die Freyheit zugleich mit der Zügellosigkeit aufheben, für das kleinere Uebel anzusehen.

Sie haben mich dringend aufgefordert, Ihnen meine Meynung über die wahrscheinliche Folge aller dieser Erscheinungen zusammen genommen zu schreiben. Wenn ich Ihnen nun gestehe, daß diese Meynung gerade das Gegentheil von der Ihrigen ist, so weiß ich, daß ich für Sie etwas sehr paradoxes behaupte. Ich weiß aber auch, daß ich Ihr Herz schon vorläufig auf meiner Seite habe, und hoffe daher um so viel eher auch mit Ihrem Kopfe einig zu werden.

Ihr Brief hat das Gedränge, in welchem sich gegenwärtig die Angelegenheiten der Vernunft in Rücksicht auf die Religion unter uns befinden, treffend genug geschildert; und so sehr auch die einzelnen Züge Ihres Gemähldes in der Skizze, die ich

davon ausgezogen habe, an Bestimmtheit verlieren mußten: so glaube ich doch, daß jeder aufmerksame Beobachter unsers Zeitalters sowohl die neueren hieher gehörigen Begebenheiten samt ihren Helden, als auch manche seiner eigenen Bemerkungen darüber, selbst noch in dieser Skizze wieder finden werde. Jede der einzelnen Erscheinungen, die in derselben vorkommen, würde mir, an und für sich betrachtet, mehr oder weniger bange machen; jede verdient die Aufmerksamkeit aller Menschenfreunde, und die Meisten davon haben diese Aufmerksamkeit bereits auf sich gezogen. Allein, wenn ich sie insgesamt in ihrem Zusammenhange untereinander, und mit ihren Ursachen und Veranlassungen betrachte, sehe ich mich genöthiget, sie für zuverlässige Vorbothen einer der weit aussehendsten und wohlthätigsten Revolutionen anzusehen, die sich je in der gelehrten und moralischen Welt zugleich zugetragen haben.

Da die Ursachen und Veranlassungen jener Erscheinungen keineswegs auf dem Gebiethe der Theologie allein liegen, so werde ich freylich etwas weit ausholen müssen, um meine Ueberzeugung gegen die Ihrige zu rechtfertigen. Ich werde die von ihnen angeführten sogenannten Zeichen unsrer Zeit, die alle in so ferne in Eine Klasse gehören als sie Religion betreffen, mit andern Erscheinungen zu vergleichen haben, die mit eben so vielem Rechte Zeichen unsrer Zeit heissen können, aber freylich in an-

dere Klassen gehören; mit einem Worte, ich werde Ihre Schilderung des Zustandes unsrer Aufklärung in Religionssachen mit einem Gemählde erwiedern müssen, das keinen weniger umfassenden Gegenstand hat als — den Geist unsres Zeitalters. Lassen Sie uns vor allen Dingen über die Bedeutung einig werden, in welcher ich diesen so vieldeutigen und so sehr gemißbrauchten Ausdruck im Folgenden angenommen wünsche.

Durch eine sehr natürliche Vorstellungsart — von der selbst unsre berühmtesten Philosophen unter sich noch lange nicht einig sind, ob sie dieselbe für bloße Täuschung der Sinnlichkeit zu erklären hätten oder nicht? — ist die Stelle, die man gewöhnlich seinem Ich anweiset, keine geringere, als der Mittelpunkt des Universums. Daher kömmt es, daß die Maximen und Vorurtheile desjenigen Gewerbes oder Standes, zu welchem ein respektives Ich gehört, und der den nächsten Kreis um jenen Mittelpunkt beschreibt, sehr oft der Geist unsers Zeitalters genannt werden. Der Gelehrte von Profession belegt gemeiniglich die herrschenden Meynungen über den Gegenstand seines Faches, und der Bürger der großen und feinen Welt den Geschmack und Ton seiner Cotterie mit jenem vielbedeutenden Namen. Selten gelingt es dem ersteren sein System von seinen Zunftgenossen angenommen zu wissen, von denen er entweder den größeren oder den besseren

Theil gegen sich hat; während der letztere in seiner Ueberzeugung, daß Er den Ton in seinen Cirkeln aufrecht erhalte, wo nicht gar angegeben habe, kaum zu widerlegen seyn würde. Woraus sich denn so ziemlich begreifen läßt, warum dieser gemeiniglich den esprit de son tems eben so aufgeklärt und liebenswürdig, als jener den genius saeculi verkehrt und abscheulich findet. Ich suche den Geist unsrer Nation in der Seele derselben auf, die freylich in einem gewissen Sinne durch den ganzen Körper verbreitet ist, aber ihren eigentlichen Sitz nur in derjenigen Klasse von Köpfen hat, welche vorzugsweise die Denkende heißt, und die folglich ihre Denkkraft weder durch einseitige Beschäftigung ihres Gedächtnisses abzustumpfen, noch durch Träume ihre Phantasie in einem ewigen Schlummer zu unterhalten, oder höchstens durch Spiele des Witzes zu wecken gewohnt ist. Ihnen, lieber Freund, der Sie den wahren Werth von Nationen, so wie von einzelnen Menschen nach der Beschaffenheit und dem Grade ihrer lebendigen Kräfte zu schätzen gewohnt sind, Ihnen kann es unmöglich gleichgültig seyn auf einen Gesichtspunkt aufmerksam gemacht zu werden, aus welchem sich die Denkkraft unserer Nation in ihrer angestrengtesten Thätigkeit, ihren eigenthümlichsten Aeußerungen, und ihren mannigfaltigsten Beschäftigungen mit einem Blicke überschauen läßt. Vielleicht dürfte Ihnen mein Versuch, einen solchen Gesichtspunkt ausfindig zu machen, insbesondere auch als ein Wort zu seiner Zeit

nach seinem Begriffe von dem jeweiligen Zustande des einzelnen Faches, das er bearbeitet, und das eben darum in seinen Augen das Wichtigste aus allen ist. Er wünscht der Menschheit Glück, oder er bedauert sie; je nachdem er glaubt, daß dasjenige, was er für Theologie, Jurisprudenz, Staatskunst, Kriegswissenschaft, Philosophie u. s. w. hält, in Aufnahme oder in Verfall gerathe. Woher sollte er auch wissen, daß sich selbst der wahre Zustand seines Faches nur aus dem Verhältnisse desselben zum Zustande des menschlichen Geistes und seiner Bedürfnisse; so wie der ganze Werth des Faches selbst nur aus dessen Verhältnisse zur eigentlichen Bestimmung des Menschen (die aber dabey weder angeblich vorausgesetzt, noch dunkel geahndet, sondern **erkannt** seyn muß), richtig beurtheilen lasse? —

Die **Erschütterung**, von der hier die Rede ist, äußert sich nicht etwa an dem Zustande der Wissenschaften allein, sondern an allem worauf Denkkraft Einfluß hat, und steht allenthalben mit der Größe dieses Einflusses im geraden Verhältnisse. Sie erstreckt sich so weit als die europäische Cultur, nur mit dem Unterschiede, daß sie hier in kaum merklichen Schwingungen, dort in gewaltsamen Umwälzungen erscheint. In diesem ihrem ganzen Umfange wird sie einst in der Geschichte des menschlichen Geistes ein Hauptgemählde abgeben, bey welchem unsre Enkel mit Bewunderung verweilen werden. Aber dem Blicke eines Zeitgenossen liegt dieser unge-

heure Schauplatz mannigfaltiger theils blendender, theils unvollendeter Eräugnisse viel zu nahe, als daß er die einzelnen Theile in ihrer eigentlichen Beziehung zum großen Ganzen aufzufassen vermöchte. Der wirkliche Antheil, den die Denkkraft an den Ursachen einer Begebenheit hat, und der allein den mehr oder weniger bedeutenden Platz bestimmen muß, den eine Begebenheit in jenem Gemählde einzunehmen hat, läßt sich erst dann von der fremden Einwirkung äußerer Umstände absondern, wenn die Begebenheit selbst völlig reif ist, und durch ihre Wirkungen ihren bestimmten Charakter für die Weltgeschichte erhalten hat. Dann nimmt manche stille kaum bemerkte Veränderung, die das Gepräge der Selbstthätigkeit unsers Geistes trägt, eine Folge besserer Einsichten war, und bessere Einsichten verbreitet und fortpflanzt, ihren Rang weit über glänzenden und angestaunten Revolutionen ein, bey welchen Ein Zufall baufällige Staatsverfassungen umstößt, und ein zweyter die Trümmer nach seinem Eigensinne wieder zusammen fügt. Dann läßt es sich erst mit Bestimtheit angeben, ob und in wie ferne höhere Erkenntniß der menschlichen Rechte und Pflichten bald Ursache bald Wirkung derjenigen Eräugnisse war, die man schon itzt theils im guten, theils im schlimmen Sinne Erscheinungen der Aufklärung zu nennen gewohnt ist. Dann erst wird es sich zeigen lassen: ob und in wie ferne die Aufhebung der Jesuiten, die Verminderung der Mönche, und das verfallene Ansehen des Mönchthums in meh-

reren katholischen Staaten, die Beschränkung des Ansehens, der Gewalt und der Einkünfte des römischen Bischofes beynahe in der ganzen katholischen Welt, die Toleranz, Preßfreyheit und Publicität in der österreichischen Monarchie, die hin und wieder abgeschafte Todesstrafe, aufgehobene Leibeigenschaft, eingeschränkten Frohndienste, die nordamerikanische, französische, niederländische Revolutionen u. s. w. als Wirkungen einer und ebenderselben Ursache zusammen gehören, oder nicht.

Etwas bestimmteres läßt sich schon itzt über die gegenwärtige Erschütterung der Vorstellungsarten in unserem teutschen Vaterlande sagen; nicht nur weil man das Ganze derselben wegen des beschränkteren Schauplatzes leichter überschauen kann: sondern auch weil sie sich hier vorzüglich auf den Feldern der Wissenschaften äußert, wo ihr Entstehungsgrund aus der Denkkraft, durch welchen sie im strengsten Sinn ein Phänomen des Geistes ist, weniger zweydeutig seyn kann. Teutschland ist unter allen übrigen europäischen Staaten am meisten zu Revolutionen des Geistes, am wenigsten zu Politischen aufgelegt. Durch seine glückliche Constitution sind wir mehr als jede andere große Nation gegen die verderblichste aller Krankheiten eines Staatskörpers gesichert, die in dem allzu großen Reichthum der kleinern, und der allzu großen Armuth der größern Anzahl der Bürger besteht. Kein Uebermaaß an

Glücksgütern reizt die Herrschsucht der Großen — kein Uebermaaß des Elends zwingt das Volk zum Aufruhr; und die Denkkraft der Nation im Ganzen genommen, ist von beyden dieser entgegen gesetzten Uebel ungelähmt geblieben. Keine Hauptstadt beschleunigt und schwächt als Treibhaus die Früchte unsers Geistes, die in der Luft der Freyheit sich selbst überlassen, langsamer aber kräftiger gedeihen. Wir werden freylich nie ein goldenes Zeitalter unsrer Litteratur wie Italien unter Leo X. Frankreich unter Ludwig XIV. England unter der Königin Anna erleben, aber auch keines je zu überleben haben. Unsre Fortschritte sind um so beträchtlicher, je weniger sie Aufsehen machen. Nicht nur unsere Nachbarn, von denen wir verkannt zu werden gewohnt sind, wir selbst bemerken es kaum, daß die Wissenschaften im Ganzen genommen bey keiner Nation in dem Umfange, mit dem Eifer, und dem glücklichen Erfolge bearbeitet worden sind, als gegenwärtig unter uns. Dieß kann freylich um so weniger in die Augen fallen, da bey uns alle Felder der Wissenschaften ohne Ausnahme ungefähr mit gleichem Fleiße angebaut werden, da eben dadurch das Verhältniß einer jeden Wissenschaft zu den übrigen immer sichtbarer wird, und folglich auch die Strenge der Forderungen zunimmt, die man an den Bearbeiter einer jeden zu machen gelernt hat. Kaum hat der Eine etwas sehr beträchtliches geleistet, als ein andrer hervortritt, der auf das viel beträchtlichere, was noch zu leisten übrig ist, aufmerk-

sam macht. Wir haben in keinem einzigen Fache ein herrschendes System, dem der allgemeine Beyfall den Stempel der wirklichen oder eingebildeten Vollendung aufgedrückt hätte. Allenthalben werden alte Vorstellungsarten in Anspruch genommen und vertheidigt, neue aufgestellt und bekämpft. Hier werden wesentliche Mängel an einem bisher beliebten Lehrgebäude aufgedeckt, das man vergebens durch ein ganz neues verdrängt wissen will, weil dort schon ein anderer die verkannten Vorzüge des alten beleuchtet hat, die in dem neuen vermißt werden. Mit den neuen Berichtigungen und Entdeckungen vervielfältigen sich die neuen einander entgegen gesetzten Theorien, wovon jede vergebens als ganz unhaltbar angefochten, und vergebens als allgemeingültig vertheidigt wird. Keine kann ihre Ansprüche, das ganze Problem der Wissenschaft aufgelöset zu haben, durchsetzen, eben so wenig als sie von ihren Gegnern überführt werden kann, keine brauchbaren Data zu jener Auflösung geliefert zu haben.

Bey aller dieser Unentschiedenheit im gegenwärtigen Zustande unsrer Wissenschaften ist gleichwohl der Einfluß derselben auf die übrigen menschlichen Angelegenheiten, und zumal auf die Grundsätze der Regenten vielleicht nie so sichtbar gewesen. Dieser Einfluß ist um so weniger zweydeutig, je mehr auch an ihm das Schwanken zwischen dem Alten und Neuen, das Gepräg des Zustandes unsrer

wissenschaftlichen Kultur, in die Augen fällt. Der eine Fürst, der mit philosophischem Blicke an der positiven Theologie, die der herrschenden Religion seines Volks zum Grunde liegt, Fehler entdeckt hat, deren Ungereimtheit und Schädlichkeit selbst von den berühmtesten Theologen seines Landes anerkannt ist, giebt diese Theologie der öffentlichen Prüfung preis. Ein anderer hingegen, der sie mehr mit dem Auge des Staatsmannes betrachtet, und überdieß die Philosophen seiner Nation über die Unentbehrlichkeit der positiven und Unzulänglichkeit der natürlichen Religion im Streit begriffen weiß, nimmt das alte Lehrgebäude der Volksreligion gegen alle öffentlichen Angriffe in Schutz. Das Licht, das über die Felder der Regierungskunst, Staatsökonomie u. s. w. seit kurzem verbreitet ist, dringt bis zum Throne, und klärt den Regenten über wesentliche Mängel in der Regierungsform und Verwaltung der Angelegenheiten seines Landes auf. Er schafft die alte Konstitution ab, und ersetzt sie durch eine neue ohne und sogar gegen den Willen der Nation, und glaubt dadurch nicht nur den Rechten dieser letztern nicht zu nahe getreten, sondern nichts als seine Pflicht gethan zu haben; indem er den Vortheil des Staates, den er besser als seine unzufriedenen Unterthanen zu verstehen glaubt, für den obersten Bestimmungsgrund seiner Regentenpflicht hält. Würde er, vorausgesetzt, daß er es wirklich mit seinem Volke gut meyne, wohl so gehandelt, oder auch nur so gedacht haben, wenn ihm eine all-

gemeine Ueberzeugung entgegen gestanden hätte; oder wenn auch nur die gelehrten Kenner des Rechtes über die unverlierbaren Rechte der Menschheit, und über den Grundsatz einig wären, „daß diese „Rechte keineswegs durch den Nutzen (den allge„meinen so wenig als den besondern) bestimmt wer„den können, und daß die Rücksicht auf den Nutzen „nur erst dann gelten dürfe, wenn das Recht vor„her entschieden ist?“ Wenn hier der eine Regent die Leibeigenschaft der Bauern aufhebt, während er seine Unterthanen überhaupt als ein angeerbtes Eigenthum betrachtet, und behandelt; wenn dort ein andrer die Menschheit durch Abschaffung der Folter und der Todesstrafen ehren will, während er sie durch ganz willkührliche, launenhafte, und unmenschliche Ahndungen der Verbrechen zum Vieh herabwürdigt; wenn dort ein dritter das angebohrne Recht seiner Unterthanen, zu glauben was sie glauben können, anerkennt, während er eben dieses Recht für ein Geschenk seiner Gnade, und den Genuß desselben für eine bloße Duldung erklärt, die er im Namen der alleinseligmachenden Meynung den nichtseligmachenden Meynungen angedeihen läßt; wenn ein vierter unter dem Namen der Preßfreyheit jedermann das Recht einräumet, seine Ueberzeugungen nach bestem Wissen und Gewissen andern mitzutheilen, während er die Bekanntmachung derjenigen Ueberzeugungen, die den symbolischen Büchern widersprechen, als Preßfrechheit aufs strengste geahndet wissen will (und

so weiter): so würde man allen diesen Regenten eben so Unrecht thun, wenn man die zweyte Hälfte ihres widersprechenden Betragens einer blinden Anhänglichkeit am alten Herkommen, als wenn man die erste Hälfte einer bloßen Neuerungssucht zuschreiben, und nicht zugeben wollte, daß sie für die eine sowohl als die andere Verfügung Entscheidungen gleich berühmter Schriftsteller anführen konnten, und daß sie ganz im Geiste ihres Zeitalters, in wie ferne derselbe sogar durch den Zustand der Wissenschaften bestimt wird, gehandelt haben.

So weit sich auch die Erschütterung alter und neuer Vorstellungsarten, welche diesen Geist charakterisirt, über das Gebieth des menschlichen Wissens ausbreitet: so wenig ist sie auf den einzelnen Feldern dieses Gebiethes gleich merklich. Das Gesetz, nach welchem sie zu- und abnimmt, läßt sich durch den größeren oder kleineren Antheil bestimmen, den diejenige Fähigkeit der Denkkraft, welche Vernunft heißt, an dem Inhalt und der Form einer Wissenschaft hat. Wer diesen Antheil nicht bestimt genug kennt, der darf sich nur von dem zunehmenden Lärmen, und den dichter werdenden Staubwolken leiten lassen, und er wird bald überzeugt werden, daß der Mittelpunkt der Erschütterung innerhalb des Bezirkes der Metaphysik gelegen, und die jenseitige Gränze derselben durch die Felder der Mathematik, der Naturwissenschaft und Naturbeschreibung bestimt sey.

Diejenige Wissenschaft, die ihrer Definition zufolge als der Inbegriff der ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß, als das System der allgemeinsten Prädikate der Dinge überhaupt, als die Wissenschaft der Principien alles menschlichen Wissens, den Rang über allen andern einnehmen müßte, ist gegenwärtig so sehr erschüttert, daß ihr nicht nur dieser Rang, sondern sogar der Namen einer Wissenschaft streitig gemacht wird. Und dieß begegnet ihr nicht nur etwa von den kritischen oder so genannten Kantischen Philosophen allein (den Anhängern einer neuen Art zu philosophiren, die bisher nur sehr wenigen Eingang gefunden hat, und von den berühmtesten Philosophen unsrer Zeit widerlegt wird), sondern sogar von zwey Partheyen aus den vieren, auf welche sich alle bisherigen Vorstellungsarten der Philosophie zurück führen lassen. Der dogmatische Skeptiker bestreitet die Gültigkeit der Beziehung metaphysischer Prädikate auf wirkliche Gegenstände überhaupt; der Supernaturalist will sie nur auf die Sinnenwelt, oder, wie er sich lieber ausdrückt, auf natürliche Gegenstände eingeschränkt, und ihre Anwendbarkeit auf Uebernatürliche von der Offenbarung abgeleitet wissen; beyde sind darüber einig, daß Metaphysik die grundloseste Anmaßung der ihre Kräfte verkennenden Vernunft sey. Was ihr die beyden andern Partheyen (die Materialistische und Spiritualistische) dadurch einräumen, daß sie ihr den Rang einer wahren Wis-

senschaft zuerkennen, rauben sie ihr dadurch wieder, daß sie diese Wissenschaft zur gemeinschaftlichen Grundlage ihrer im geraden Widerspruche stehenden Lehrgebäude machen, und indem sie aus einer und ebenderselben Ontologie Materialismus und Spiritualismus, Deismus und Atheismus, Fatalismus und Determinismus, wenigstens in den Augen unpartheyischer Zuschauer mit gleicher Geschicklichkeit demonstriren, den wissenschaftlichen Charakter dieser Ontologie in ein sehr zweydeutiges Licht setzen. Die eine dieser Partheyen bestehet größtentheils aus den öffentlichen Lehrern der Philosophie; aus denjenigen, welche die Wissenschaft als bürgerliches Gewerbe treiben, und die, weil sie auf den Vortrag der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität in Eid und Pflicht genommen sind, nicht selten dafür halten, daß sich ihre Verpflichtung bis auf die in ihrer Innung alt hergebrachte Form des Vortrags erstrecke. Diese erklären die Metaphysik ihrer materialistischen, fatalistischen und atheistischen Gegner für seicht, längst widerlegt, und des Namens einer Wissenschaft unwürdig, den sie nur derjenigen Auslegung der metaphysischen Formeln zugestehen, aus welchen sich ihrer Meynung nach die Grundwahrheiten der Religion und Moral demonstriren lassen. Allein so zahlreich und zum Theil auch so geschickt die Köpfe gewesen sind, die sich auf unsern vielen Universitäten und außer denselben mit der Bearbeitung einer solchen metaphysischen Wissenschaft beschäftiget

haben; so sehr sie auch unter sich über das wirkliche Daseyn derselben einig sind; so fest auch jeder von ihnen überzeugt ist, sie in seinem Compendium aufgestellt zu haben: so wenig hat doch auch nur Einer dieser Männer bisher eine Metaphysik geliefert, die, ich will nicht sagen die Prüfung der andern Partheyen ausgehalten, sondern auch nur die Forderungen seiner eigenen Parthey befriediget hätte. Keine unter allen besteht, wie man doch von der Wissenschaft der ersten Erkenntnißgründe zu erwarten berechtiget wäre, aus Hauptsätzen, über welche auch nur die Professoren selbst einig wären; jede derselben ist in mehr als einer ihrer wesentlichsten Behauptungen selbst in metaphysischen Compendien widerlegt. Weit gefehlt, daß die Besitzer und Pfleger dieser Wissenschaft auch nur über den ersten Grundsatz derselben unter sich gleich dächten; so ist in manchem berühmten und beliebten Lehrbuche nicht einmal die Rede von dieser wesentlichsten Bedingung jeder Wissenschaft. In andern beraubt man nach dem alten Herkommen die Logik ihres ersten Grundsatzes, *) und stattet damit seine Metaphysik aus. In anderen endlich verwechselt man Grundsatz mit Grund, und weiset die nach dem letzten denkbaren Grunde der metaphysischen Prädikate neugierigen Leser bald an die Erfahrung, bald an ein angebohrnes System einiger Wahrheiten an. In eben dem Verhältnisse, als

*) Durch den Mißbrauch des mißverstandenen Satzes des Widerspruches.

man damit beschäftiget ist, Botanik, Mineralogie, Chemie zu Systemen zu erheben, läßt man die Metaphysik zum Aggregate unzusammenhängender, vieldeutiger Formeln herab sinken, bey welchen das was zu erweisen war, als allgemein angenommen vorausgesetzt, und das was keines Beweises bedurfte, erwiesen wird. Der eine giebt sich die Miene, und macht sich kein kleines Verdienst daraus, das System seiner Metaphysik, das er selbst nur aus einer dunkeln Ahndung kennt, unter der rhapsodischen Aussenseite versteckt zu haben; während der andere mit dem Kraftgenius in der Dichtkunst alle Regel, und käme sie auch von seiner eigenen Vernunft, als Fessel des Geistes verabscheut, und allem Systeme überhaupt Hohn spricht. Da ein metaphysischer Satz nur durch seinen Zusammenhang mit allgemeingültigen Erkenntnißgründen Wahrheit, und durch seine jedermann mögliche Zurückführung auf ein allgemeingeltendes Princip allgemeine Evidenz haben kann: so begreift es sich leicht, daß unsre populären Metaphysiker auf Universitäten durch eben die so genannte liberale Form, durch welche sie der Wissenschaft allgemeineren Eingang zu verschaffen wähnen, derselben, so viel an ihnen liegt, gewissen Untergang zubereiten. Dieser Erfolg wird durch die neueren und besten Schriften derjenigen Selbstdenker beschleuniget, die, da sie metaphysische Gegenstände mit einem von allem Zwang des akademischen Berufes freyen Geiste, mit großem Scharfsinne und beredter Darstellung behan-

delten, der Metaphysik aufhelfen zu müssen scheinen. Da diese Männer, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, in eben dem Verhältnisse, als sie sich von Einer der vier bisher unvermeidlichen philosophischen Partheyen entfernen, sich um so enger an eine andere, und zwar gemeiniglich an die entgegen gesetzte, anschließen, oder sich gar an die Spitze derselben stellen; da derjenige, der dem Spiritualismus ausweichen will, dem Materialismus (der gegenwärtig unter der konsequenten Vorstellungsart des Spinoza am meisten gefällt) das Wort redet; da der Bekämpfer des Materialismus und Spiritualismus über einem gereinigten Supernaturalismus brütet, und ein anderer, der bey allen diesen Philosophemen keine befriedigende Auskunft findet, den Knoten durch dogmatischen Skepticismus zerhaut: so richtet jeder dieser Schriftsteller in eben dem Verhältnisse, als er die großen Fragen über Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, und über die Rechte und Pflichten der Menschheit in ein originelleres Licht setzt, auf dem Gebiethe der Ontologie eine desto größere Verwirrung an. Je mehr er selbst denkt, desto mehr nimmt er die von allen Sekten gebrauchten metaphysischen Formeln in Bedeutungen, die sich von allen bisher bekannten um so schärfer unterscheiden, bestreitet er die nicht allgemeinen, und z. B. nur von den Universitätsphilosophen angenommenen Formeln mit desto auffallenderen Gründen, untergräbt er die Principien, verrückt er den Gesichtspunkt, und schwächt er das Ansehen der Wissenschaft der ersten Erkenntnißgründe.

Sollte es sich nicht aus diesen Umständen ziemlich befriedigend erklären lassen, wie es zugehe, daß selbst unter den eigentlich philosophischen Köpfen die Anzahl derjenigen immer mehr und mehr zunimmt, welche das Studium der Metaphysik laut und öffentlich für unnütz, ja sogar für verderblich erklären? Und würde man daher nicht unserm Zeitalter zu nahe treten, wenn man dieses Phänomen aus einer demselben eigenthümlichen Seichtigkeit des Geistes erklären wollte, ohne zu bedenken, ob nicht eben diese Seichtigkeit, dort, wo sie wirklich Statt findet, zum Theil eine Folge des Zustandes sey, in welchem sich die Wissenschaft, welche die Grundlage aller übrigen ausmachen soll, befindet? Es wird sich durch die fortgesetzte Beleuchtung der gegenwärtigen Erschütterung auf den übrigen Feldern der Wissenschaften ergeben, daß das Bedürfniß einer Hauptwissenschaft, von welcher alle übrigen feste theils leitende, theils gründende Principien zu erwarten hätten, sie heiße übrigens Metaphysik oder nicht, nie so allgemein und so dringend gewesen sey als gegenwärtig; und daß folglich die Verachtung, welche die Metaphysik erfährt, eine Folge der unerfüllten Erwartungen sey, welche diese Wissenschaft zu allen Zeiten durch ihre großen Verheißungen erregt hat, und die nie so allgemein in die Augen fielen, als eine geraume Zeit her, da sich die Selbstdenker von allen Seiten genöthiget sahen, die Metaphysik mehr als je beym Worte zu nehmen.

Die übrigen Felder der Wissenschaften werden in eben dem Verhältnisse mehr oder weniger erschüttert, je mehr oder weniger ihr Gebieth von der eigentlichen Metaphysik entlegen ist; und dürften in dieser Rücksicht ungefähr in folgender Ordnung auf einander folgen: rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie, Philosophie der Religion (Wissenschaft des Grundes unsrer Erwartungen für ein zukünftiges Leben); Geschmackslehre, Moral, Naturrecht, positive Jurisprudenz und Theologie, und endlich Geschichte in der engsten Bedeutung des Wortes. Die drey ersten welche unmittelbar mit der Metaphysik zusammen hängen, und gewöhnlich sogar für Bestandtheile derselben gelten, theilen mit ihr Namen und Schicksal; während die Geschichte den ruhigeren Besitz, und die weniger angefochtene Erweiterung und Verbesserung ihres weitläufigen Gebiethes ihrer Entfernung von dem Mittelpunkte der Erschütterung verdankt. Der Erfolg der neueren Versuche, positive Theologie und Jurisprudenz zu reformiren, war in eben dem Verhältnisse glücklicher, als die Reformatoren dieser Wissenschaft von der Nachbarschaft derselben mit der Geschichte besseren Gebrauch zu machen gelernt hatten! So wie hingegen alle Versuche der besten Köpfe über die ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechtes unter sich einig zu werden, gänzlich mißlungen sind, indem bey der Entwickelung der Begriffe, welche von diesem Grundsatz vorausgesetzt werden, die angränzende Metaphysik nicht zu ver-

meiden war. Da man endlich bey der Gründung der Philosophie des Geschmackes und der Religion zwischen den Datis der Erfahrung und den metaphysischen Notionen hin und wieder schwankt, so ist man bis jetzt noch nicht einmal über die Frage einverstanden: ob eine oberste Regel des Geschmacks, und ein erstes Princip für die Grundwahrheiten der Religion auch nur unter die denkbaren Probleme gehören oder nicht?

Unter diesen Umständen steigt das Ansehen der Geschichte in eben dem Verhältnisse, als das Ansehen der Metaphysik sinkt, die man jener nie so scharf in Rücksicht nicht nur auf ihre Objekte, sondern auch auf Zuverlässigkeit, Brauchbarkeit und Einfluß entgegen gesetzt hat. Philosophen von Profession setzen die Geschichte auf den Thron der ehemaligen Königin aller Wissenschaften, und huldigen ihr auch im Namen der Philosophie, als der eigentlichen Wissenschaft der ersten Erkenntnißgründe alles menschlichen Wissens. „Die Natur, sagen sie, die immer dieselbe bleibt, und immer mit sich selbst einig ist, während die Metaphysik von jedem Selbstdenker eine neue Form erhält, und unaufhörlich durch ihre Sachwalter im Streit begriffen ist, die Natur ist die Wahrheit, die sich eben so wenig der reinen Vernunft des Metaphysikers, als der rohen Sinnlichkeit des gedankenlosen Wilden offenbaret. Sie spricht laut und allgemeinverständlich durch die Stimme der Geschichte, durch welche sie

Die übrigen Felder der Wissenschaften werden in eben dem Verhältnisse mehr oder weniger erschüttert, je mehr oder weniger ihr Gebieth von der eigentlichen Metaphysik entlegen ist; und dürften in dieser Rücksicht ungefähr in folgender Ordnung auf einander folgen: rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie, Philosophie der Religion (Wissenschaft des Grundes unsrer Erwartungen für ein zukünftiges Leben); Geschmackslehre, Moral, Naturrecht, positive Jurisprudenz und Theologie, und endlich Geschichte in der engsten Bedeutung des Wortes. Die drey ersten welche unmittelbar mit der Metaphysik zusammen hängen, und gewöhnlich sogar für Bestandtheile derselben gelten, theilen mit ihr Namen und Schicksal; während die Geschichte den ruhigeren Besitz, und die weniger angefochtene Erweiterung und Verbesserung ihres weitläuftigen Gebiethes ihrer Entfernung von dem Mittelpunkte der Erschütterung verdankt. Der Erfolg der neueren Versuche, positive Theologie und Jurisprudenz zu reformiren, war in eben dem Verhältnisse glücklicher, als die Reformatoren dieser Wissenschaft von der Nachbarschaft derselben mit der Geschichte besseren Gebrauch zu machen gelernt hatten. So wie hingegen alle Versuche der besten Köpfe, über die ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechtes unter sich einig zu werden, gänzlich mißlungen sind, indem bey der Entwickelung der Begriffe, welche von diesem Grundsatz vorausgesetzt werden, die angränzende Metaphysik nicht zu ver-

meiden war. Da man endlich bey der Gründung der Philosophie des Geschmackes und der Religion zwischen den Datis der Erfahrung und den metaphysischen Notionen hin und wieder schwankt, so ist man bis jetzt noch nicht einmal über die Frage einverstanden: ob eine oberste Regel des Geschmacks, und ein erstes Princip für die Grundwahrheiten der Religion auch nur unter die denkbaren Probleme gehören oder nicht?

Unter diesen Umständen steigt das Ansehen der Geschichte in eben dem Verhältnisse, als das Ansehen der Metaphysik sinkt, die man jener nie so scharf in Rücksicht nicht nur auf ihre Objekte, sondern auch auf Zuverlässigkeit, Brauchbarkeit und Einfluß entgegen gesetzt hat. Philosophen von Profession setzen die Geschichte auf den Thron der ehemaligen Königin aller Wissenschaften, und huldigen ihr auch im Namen der Philosophie, als der eigentlichen Wissenschaft der ersten Erkenntnißgründe alles menschlichen Wissens. „Die Natur, sagen sie, die immer dieselbe bleibt, und immer mit sich selbst einig ist, während die Metaphysik von jedem Selbstdenker eine neue Form erhält, und unaufhörlich durch ihre Sachwalter im Streit begriffen ist, die Natur ist die Wahrheit, die sich eben so wenig der reinen Vernunft des Metaphysikers, als der rohen Sinnlichkeit des gedankenlosen Wilden offenbaret. Sie spricht laut und allgemeinverständlich durch die Stimme der Geschichte, durch welche sie

den gesunden Menschenverstand aus den leeren Lufträumen der Spekulation auf den Schauplatz der wirklichen Welt zurück ruft, wo sie ihre Gesetze, welche allein allgemeingeltende Principien heißen können, an ihren Werken und Handlungen enthüllt."

So einhellig aber unsre empirischen Philosophen auf Natur und Geschichte verweisen, von was immer für einem der Menschheit wichtigen Probleme auch die Rede seyn mag: so wenig können sie unter sich einig werden, wenn sie die Frage: Was sie denn aber unter Natur verstünden, und auf welchem Felde der Geschichte die Data einer solchen Aufgabe gelegen wären? beantworten sollen; das heißt, wenn sie dieser Frage weder durch eine geschickte Wendung ausweichen, noch dieselbe, wie meistens der Fall ist, als eine metaphysische Grübeley von der Hand weisen können. Nur wenige unter den Vielen, welche die Worte Natur und Geschichte so oft im Munde führen, haben sich über den Sinn dieser Worte zur Rechenschaft gezogen. Sie finden dieß um so überflüssiger, je geläufiger ihnen die Worte geworden sind, deren Vieldeutigkeit für jeden, der Gedächtniß und Einbildungskraft mehr als die Vernunft zu beschäftigen gewohnt ist, so viele Bequemlichkeit hat. Wer über ein unmäßiges Aufsuchen und Anhäufen der Materialien des Denkens das Denken selbst verlernt hat, der hält sich in Rücksicht auf diejenigen Gründe der Erschei-

nungen, die er unter seinen gesammelten Materialien durch keinen seiner fünf Sinne heraus bringen kann, unmittelbar an die Natur, oder vielmehr an seinen unbestimten Begriff von derselben, der immer weit und dunkel genug ist, um jede Ungereimtheit, die man in seinen Umfang zusammen drängen will, aufzunehmen und zu verbergen. Welch ein Unterschied zwischen den Gegenständen und Wissenschaften, die der Empiriker unter den Benennungen von Natur und Geschichte durch einander wirft! zwischen den Aufschlüssen, welche die so genannte Naturgeschichte durch Beschreibungen der Mineralien, Pflanzen und Thiere giebt, und die durch die künstlichen Erfahrungen der Anatomie und Chemie von Zeit zu Zeit beträchtlich vermehrt werden, zwischen den Aufschlüssen, welche die Anthropologie über den Menschen als Naturerscheinung aufstellt, sie mag ihn in der beobachtenden Seelenlehre als Erscheinung des inneren — oder in der Physiologie als Erscheinung des äußeren Sinnes betrachten, und zwischen den Aufschlüssen, welche die Wissenschaft, die man durch das Wort Geschichte, wenn dasselbe ohne Zusatz gebraucht wird, insgemein bezeichnet, über den Menschen in Rücksicht auf die bürgerliche und moralische Kultur desselben bisher geliefert hat! Der Unterschied zwischen den bisherigen Fortschritten der Geschichte in der letztern Bedeutung des Wortes, und der Geschichte in wie ferne sie Naturgeschichte und Anthropologie unter sich begreift, ist nicht geringer als die Verschieden-

heit zwischen den beyden Bedeutungen des Wortes, die unsre Empiriker gewöhnlich vermengen, wenn sie der Zuverlässigkeit der Geschichte als Grundlage der Philosophie ihre Lobreden halten. Während die Mineralogie, Botanik, Zoologie, Anatomie, Chemie, Physiologie, und empirische Psychologie unangefochten immer neue Ausbeuten erhalten, und als sicheren Gewinn in den Schatz des menschlichen Wissens abliefern; ist noch keine einzige derjenigen Entscheidungen über die großen Fragen von den Rechten und Pflichten der Menschen in diesem, und den Grund ihrer Erwartung in einem zukünftigen Leben, welche die Gegner der Metaphysik in der Geschichte gefunden haben wollen, auch nicht einmal von ihnen selbst allgemein angenommen worden. Bedenkt man noch außerdem, wie wenig die historische Kritik über den Werth sowohl der rohen als der schon bearbeiteten Materialien der eigentlichen Geschichte, über die Glaubwürdigkeit der Urkunden und der Geschichtschreiber, — und wie wenig die Philosophie der Geschichte über die Form und die Grundgesetze der Behandlung dieser Wissenschaft mit sich selbst einig sind: so ergiebt es sich, daß auf dem Felde der Geschichte, das heißt, auf demjenigen, auf dessen Unerschütterlichkeit die positiven Theologen und Juristen ihre verbesserten Lehrgebäude, und die empirischen Reformatoren der Moral und des Naturrechtes ihre Principien fest gegründet glauben, ebenfalls eine Erschütternng Statt finde, die zwar im Ganzen genommen unmerklicher, aber nicht

nicht weniger merkwürdig ist, als die Erschütterung der Metaphysik selbst.

Sie wird aber auch in eben dem Verhältnisse merklicher werden müssen, als unsre historische Kritik ein Aggregat unbestimmter durchgängig unzusammenhängender Bemerkungen zu seyn aufhören, und sich mehr der systematischen Form nähern wird, von welcher sie dermalen so weit entfernt ist. Je mehr die bisher so wenig entwickelten Forderungen, welche diese Wissenschaft an Geschichtschreiber und Geschichtforscher zu thun hat, an Zusammenhang und Bestimmtheit gewinnen werden, desto mehr müssen sich die Zweifel über die Zuverlässigkeit der bisher bearbeiteten Materialien der Geschichte anhäufen, desto seltner und mit desto mehreren Einschränkungen wird die Glaubwürdigkeit bisheriger Geschichtschreiber probehältig befunden werden. Am meisten wird dieß bey dem edelsten, lehrreichsten, für die Philosophie wichtigsten Stoffe, den die Geschichte aufzuweisen hat, der Fall seyn; nämlich bey den Begebenheiten, die ihre Triebfedern im Geiste und Herzen der Menschen gehabt haben, und auf deren Darstellung bald die Leidenschaften, bald die Grundsätze, jederzeit aber die eigenthümliche Vorstellungsart des Erzählers entscheidenden Einfluß haben. Eine beträchtliche Menge historischer Nachrichten von solchen Handlungen großer und merkwürdiger Menschen ist bereits durch neuere Untersuchungen geächtet worden, und es wird in der Fol-

ge immer einleuchtender werden, daß man die menschliche Natur in eben dem Verhältnisse verkannt habe, als man sie nach solchen Nachrichten zu beurtheilen gewohnt war. Welche wichtigen Veränderungen stehen nicht endlich gewissen einzelnen Feldern der Geschichte, in dem Zeitpunkte bevor, wenn die Fortschritte der historischen Kritik bisher unbestrittene Urkunden in Anspruch nehmen, und den Streit über bisher angefochtene entscheiden werden. Nicht nur die Geschichtsforscher, sondern sogar die Theologen von Profession sind noch keineswegs über die durchgängige Bestimmung des historischen Werthes der heiligen Urkunden einverstanden; und selbst diejenigen, welche diesen Werth für entschieden halten, ziehen aus diesen für die Geschichte der Menschheit so äußerst wichtigen Denkmälern gerade entgegen gesetzte Resultate; je nachdem sie dieselben mit dem Auge entweder der sich selbst überlassenen, oder der übernatürlich erleuchteten Vernunft betrachten.

Je mehr sich die Materialien der Geschichte, und mit der Bearbeitung derselben die Gesichtspunkte vervielfältigen, die einer jeden historischen Composition, die mehr als Compilation seyn soll, ihre innere Form geben, desto sichtbarer wird die Verlegenheit unsrer denkenden Köpfe über einen höchsten gemeinschaftlichen Gesichtspunkt, der alle besonderen unter sich vereinigen, und jedem seine eigenthümliche feste Stelle anweisen muß.

Daß das Bedürfniß eines solchen Gesichtspunktes gefühlt werde, ja daß sogar Bestreben dasselbe zu befriedigen vorhanden sey, beweisen die neueren Versuche über die Geschichte der Menschheit eben so einleuchtend, als daß man bis itzt noch keinen solchen Gesichtspunkt gefunden habe. Die Geschichte der Menschheit überhaupt allein kann und soll allen Versuchen den bisherigen Zustand aller besondern Geschichten zu reformiren zum Grunde liegen. Nur durch sie kann und soll die Beschränktheit und Einseitigkeit der Gesichtspunkte berichtiget werden, aus welchen z. B. der eine Schriftsteller durch seine Kirchengeschichte dem Supernaturalismus, der andere dem Naturalismus, der eine dem Katholicismus, der andere dem Lutheranismus; dieser bey seiner Staatengeschichte dem Despotismus, jener dem Fürstenhasse in die Hände arbeitet; hier der eine die Religionssysteme, dort der andere die Staatsverfassungen in dasjenige Licht stellt, das ihm von dem Leuchter des hohen geistlichen oder weltlichen Ministeriums seines Vaterlandes entgegen strahlt. Aber wie soll die Geschichte der Menschheit diesen Uebeln abhelfen, so lange ihre eigenen Bearbeiter nicht einmal über einen bestimmten Begriff derselben einig sind, so lange die Bedeutungen der Ausdrücke Geschichte der Menschheit, Weltgeschichte, Geschichte der Kultur, Geschichte des menschlichen Verstandes, u. s. w. unaufhörlich einander durchkreuzen; ja so lange nicht einmal über das charakteristische

Merkmal der Menschheit etwas Ausgemachtes fest steht?

Vergebens behaupten unsre Empiriker, der bestimmte Begriff dieses wichtigen Merkmales müsse durch das Studium der Geschichte der Menschheit aufgestellt werden. Er ist so wenig durch dieses Studium möglich, daß er vielmehr zur Möglichkeit und jedem nur einigermaßen glücklichen Erfolg desselben als bereits vorhanden voraus gesetzt wird. Er allein ist die Grundregel, die den Bearbeiter jener Geschichte nicht nur bey der Behandlung, sondern auch sogar bey der Wahl seines Stoffes sicher leiten kann. Denn nur durch ihn können aus dem unermeßlichen Stoffe, der auf den Feldern aller besonderen Geschichten der Völker, Staaten u. s. w. zerstreuet ist, die Fakta bestimmt werden, welche den Inhalt der allgemeinen Geschichte des menschlichen Geschlechtes überhaupt auszumachen haben. Sein Mangel kündiget sich auch auffallend genug an unseren Compilationen und Rhapsodien an, in welchen Bruchstücke aus der thierischen Naturgeschichte des Menschen gepaart mit Muthmaßungen, die auf unzuverlässige Resultate der noch kaum urbar gewordenen Geschichten der bürgerlichen Kultur, der Religion, der Philosophie gegründet sind — Geschichte der Menschheit heißen, und die Bedeutung des Wortes Menschheit jedem nachdenkenden Leser zu einem so schwer aufzulösenden Probleme machen. Da der Faden, an welchen jeder dieser Ge-

schichtschreiber der Menschheit seine Begebenheiten reiht, erst durch diese Begebenheiten selbst, oder vielmehr durch ihre Auswahl und Zusammenstellung bestimmt wird; so ist nichts natürlicher, als daß bey jedem ein ganz anderer Faden zum Vorscheine kömmt. Hier ist es ein allmähliger, im Ganzen ununterbrochener Fortschritt zur moralischen Vollkommenheit; dort ein Gang der Entwicklung menschlicher Kräfte, der sich in lauter krummen Linien fortwälzt, bald vorwärts bald rückwärts geht, und dessen Richtung lediglich von äußeren Umständen abhängt; dort endlich ein ewiger Stillstand in Rücksicht auf Vollkommenheit und Glückseligkeit, in dem jederzeit die Vernachlässigung der Einen Fähigkeit mit der Ausbildung der andern, Abnahme der Empfindung mit Zunahme der Vernunft verknüpft seyn soll. Jede dieser Meynungen wird von Selbstdenkern von ungefähr gleichem Range für ein augenscheinliches Resultat der Geschichte der Menschheit gehalten; und ihr Vertheidiger beschuldiget die Anhänger der übrigen, daß sie die Ihrige in die Geschichte hinein getragen, und die Fakta nur nach ihrem willkührlich vorher gefaßten Begriffe ausgehoben und geordnet hätten.

Der Grund dieses Streites, vor dessen Entscheidung wir uns keineswegs des Besitzes einer eigentlichen Geschichte der Menschheit rühmen können, liegt in einem Mißverständnisse, das den streitenden Partheyen völlig verborgen ist, weil es einen Punkt

betrifft, über den sie völlig einig zu seyn glauben, oder von dem sie als von einer metaphysischen Frage durchaus keine Kenntniß nehmen wollen; ich meyne den unbestimmten, vieldeutigen, schwankenden Begriff von der Vernunft und ihrem Verhältnisse zur thierischen Natur. Da dieser Begriff den eigenthümlichen Charakter der Menschheit betrifft: so kann nur durch ihn der oberste Gesichtspunkt festgesetzt werden, durch welchen die innere Form der Geschichte der Menschheit überhaupt, und durch sie jeder besondern Geschichte möglich ist. Er kann unmöglich das Resultat der Geschichte seyn, die ihn voraus setzt, die ihn erläutern und bestätigen muß, aber nicht zuerst festsetzen kann. Die Data, durch welche er allein bestimmbar ist, können uns nur in unsrem Gemüthe und durch dasselbe gegeben seyn, und nur durch Zergliederung unsres bloßen Vorstellungsvermögens entdeckt werden. Sie außer uns in der Geschichte aufsuchen wollen, heißt einen offenbaren Beweis geben, daß man nicht wisse, was man zu suchen habe. Die allgemeinen Gesetze der intellektuellen Kräfte lassen sich so wenig, als die allgemeinen Gesetze der physischen, durch Geschichte bestimmen, und so wie die wissenschaftliche Bekanntschaft mit der Natur der Bewegung ohne Mathematik schlechterdings unmöglich ist: so setzt bestimmte Kenntniß der eigenthümlichen Handlungsweise der Vernunft eine Wissenschaft voraus, die nicht weniger als die Mathema-

tik von der Geschichte verschieden seyn muß. Die von mir angedeutete Erschütterung auf dem Felde der Geschichte muß also entweder ewig fortdauren, oder die Entdeckung und Anerkennung jener Wissenschaft herbey führen, aus welcher sich der oberste Gesichtspunkt für alle Geschichte überhaupt mit allgemeiner Evidenz ergeben soll; und alle Versuche, der Philosophie durch Geschichte eine bessere Form zu geben, müssen schlechterdings vergeblich seyn; indem vielmehr die Geschichte ihre Form durch Philosophie allein, aber freylich dann erst erhalten kann, wenn diese erst selbst eine feste Form haben wird.

Zweyter Brief.

Fortsetzung des Vorigen. Bedürfniß einer obersten Regel des Geschmacks, leitender Principien für positive Theologie und Jurisprudenz, hauptsächlich aber eines ersten Grundsatzes des Naturrechts und der Moral.

Der Mangel an festen und allgemein geltenden Grundsätzen äußert sich an den Werken des Geschmackes lange nicht so auffallend, als an den Werken der historischen Kunst. Wir, und vielleicht alle unsre kultivirten Nachbarn, haben weit mehrere Dichter als Geschreiber von klassischem Werthe aufzuweisen, und wenn beyde nach den Zwecken ihrer Künste gleich strenge beurtheilt würden: so dürften

diese vielleicht noch ziemlich weit hinter jenen befunden werden. Auch ist die ästhetische Kritik mit ungleich größerem Eifer und glücklicherem Erfolg als die historische bisher unter uns bearbeitet worden. Durch das Studium, und noch mehr durch den Genuß der alten und neuen Meisterwerke der schönen Künste im weitesten Umfange des Wortes, hat auch Teutschland endlich nach und nach dasjenige gewonnen, woran es ihm zu Anfang unsers Jahrhunderts noch gänzlich gefehlt hat, und wozu man ihm noch heut zu Tage eben nicht die besten Anlagen zutraut — Geschmack; und zwar einen Geschmack, der, was auch die Kunstrichter gegen manche seiner einzelnen Erscheinungen mit Recht einzuwenden haben, im Ganzen genommen so ächt als der beste unsrer Nachbarn ist, und der in den letztern Jahrzehenden nicht nur nicht gesunken ist, sondern unstreitig an Feinheit eben so sehr als an Ausbreitung zugenommen hat. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl teutscher Gelehrten hält es nicht mehr unter ihrer Würde sich auch mit dem Schönen ernsthaft abzugeben. Unsre Philologen werden nicht mehr durch Varianten, grammatische Emendationen und Conjekturen berühmt; und sie selbst übernehmen nicht selten die Bestrafung derjenigen aus ihrem Mittel, die noch immer über den todten Buchstaben der alten Klassiker den Geist vergessen, der in den ewig blühenden Schönheiten derselben fortlebt. Auch Ungelehrte werden mit diesem Geiste immer mehr und mehr durch Uebersе-

tzungen vertraut, die alles, was andere Nationen in dieser Art besitzen, weit übertreffen, und die vielleicht am sichtbarsten an Tag legen, was aus unsrer noch vor kurzem so rohen und ungeschmeidigen Muttersprache unter den Händen unsrer großen Dichter und Prosaisten geworden ist. Die Originalwerke derselben stehen dem Vorzüglichsten, was uns aus dem goldenen Zeitalter Roms und Griechenlandes übrig ist, an der Seite, und scheinen nach und nach und nach alle Formen des Schönen erschöpft zu haben. Wie sehr sie von unsrem lesenden Publikum benutzt werden, und wie weit dieses Publikum unter allen Ständen um sich greifen müsse, läßt sich auch schon aus der großen immer zunehmenden Menge von Nachdrücken schließen, deren Berechnung bey einigen jener Werke allen Glauben übersteigen würde. Wer mißt nun die wohlthätige Einwirkung auch nur eines einzigen Schriftstellers, der als Dichter, als philosophischer Geist, und als Gelehrter vom ersten Range mit sich selbst wetteifert, und in seinen zahlreichen und stark gelesenen Werken hohe Klarheit und Stärke der Denkkraft mit der feinsten Delikatesse des Gefühls, in seiner bezaubernden Sprache römische Urbanität mit attischer Eleganz vereinbart? Unsre Maler, Bildhauer und Tonkünstler ringen mit den Ausländern in eben dem Verhältnisse eifriger um den Vorzug, als sie unter ihren Landesleuten immer mehr und mehr auf theilnehmende Zuschauer und kompetente Richter ihres rühmlichen Kampfes zählen können. Die Großen

und Reichen begnügen sich bey uns vielleicht mehr als bey irgend einer andern Nation mit dem Besitz; und theilen den Genuß der Meisterstücke ausländischer und einheimischer Künste in ihren eröffneten Kunstsälen mit dem Publikum. Die wesentlicheren Schönheiten der Werke der Maler- Bildhauer- und Tonkunst vervielfältigen sich durch Kupferstiche, Gipse und Klavierauszüge unter den Händen des Mittelstandes, und dieser Stand, der in so mancher Rücksicht auf der Stufenleiter des Menschenwerthes der oberste ist, wird gegenwärtig von demjenigen, der auf der Stufenleiter des bürgerlichen Ranges über ihm steht, mehr durch Pracht als Kultur übertroffen. Wir könnten uns endlich sogar auf die Formen unsrer Kleidung und unsers Hausgeräthes, auf die Aussenseite unsrer Sitten und Gewohnheiten und den Ton unsres Umgangs berufen, um den Vorwurf der Geschmacklosigkeit von uns abzuwälzen, den wir noch vor kurzem in einem hohen Grade verdient haben.

Wenn diejenigen Künste, die der äußern Aufmunterung, und einer Hauptstadt weniger entbehren können, wenn Malerey, Bildhauerey, und die ihnen verwandten und untergeordneten Künste bey uns weniger als die Dichtkunst, weniger als in Italien, Frankreich und England geleistet haben: so hat doch dafür die ästhetische Kritik bey uns desto wichtigere Fortschritte gethan; und wenn unsre Nation noch weit davon entfernt ist in Sachen des Ge-

schmacks die Schiedsrichterinn über alle anderen zu seyn, so liegt der Grund davon gewiß nicht in dem Umstande, daß wir es nicht in der wissenschaftlichen Kritik des Geschmackes am weitesten gebracht haben. Teutschland ist das Mutterland und die Pflegerin der so genannten Aesthetik, oder der Wissenschaft, welche die Grundsätze, die aller Kritik des Geschmacks zum Grunde liegen, aufsucht, und in einem systematischen Zusammenhange aufstellt. Wenn auch die vielen Versuche, die wir in dieser Wissenschaft bisher aufzuweisen haben, zur ersten Idee des Stifters nicht viel Neues hinzu gefügt haben: so wird doch kein denkender Kopf den Vorzüglicheren darunter das Verdienst absprechen können, eine große Menge der wichtigsten Gedanken, die in den ästhetischen Rhapsodien der Italiener, Engländer und Franzosen zerstreut liegen, unter gemeinschaftliche Gesichtspunkte gebracht, geordnet, erläutert, und berichtiget zu haben. Die Fruchtbarkeit der Baumgartenschen Principien zeigt sich nicht nur an den ausdrücklich auf sie gebauten allgemeinen Theorien, sondern weit mehr, und in einem hellern Lichte, an den vielen scharfsinnigen und praktischen Bemerkungen, durch welche unsre Lessinge, Engel u. a. m. die Materialien für die künftigen besonderen Theorien einzelner Dichtarten bereichert haben, und die freylich immer auf einzelne Fälle zurück führt sind, aber wohl größtentheils nur unter Voraussetzung, und auf den leiten,

den Wink jener Principien aus den Beyspielen abgeleitet werden konnten.

Es gehört unter die unzweydeutigsten Kennzeichen unsrer Fortschritte in der Kritik des Geschmackes, daß wir immer allgemeiner einsehen, daß unsre Aesthetik, bey allen ihren unläugbaren Vorzügen vor der ausländischen, gleichwohl noch weit davon entfernt sey, die Foderungen einer Wissenschaft im eigentlichsten Verstande des Wortes zu erfüllen, die wir selbst die ersten an dieselbe gethan haben. Sie hat noch keiner der unter ihr stehenden Theorien der Künste ein allgemein geltendes Princip geliefert. Wir sind noch nicht einmal über den Grundbegriff von der Dichtkunst, und den Unterschied derselben von der Redekunst einig; und sind es immer weniger geworden, seitdem sich mehrere unsrer besten Köpfe mit der Festsetzung dieser für die schönen Wissenschaften so äußerst wichtigen Begriffe beschäftiget haben. Wenn der Eine unter denselben die Lebhaftigkeit in Gedanken und Ausdruck für das Wesen des Gedichtes annimmt: so muß er, um das Feld der Dichtkunst gegen die Anmaßungen der Kraftmänner zu retten, noch erst hinzu setzen, daß diese Lebhaftigkeit ästhetisch, — und um die höhere Beredsamkeit (die sich so oft durch Lebhaftigkeit in Gedanken und Ausdruck über manche Dichtart erhebt) von jenem Felde abzusondern — erst erklären — daß sie poetisch seyn müsse, das heißt, er muß gestehen, daß seine Erklärung das charakte-

ristische Merkmal der Dichtkunst voraus setze, und folglich keineswegs enthalte und angebe. Wenn ein anderer dieses Merkmal in der sinnlich vollkommenen Rede antrifft, so verwirrt er die Gränzen der Dichtkunst und Beredsamkeit, und wenn er dieser Verwirrung damit abzuhelfen glaubt, daß er das Gedicht für eine Rede erklärt, durch welche der höchste mögliche Grad von Vergnügen hervorgebracht wird, so spricht er allen bisherigen und künftigen Meisterstücken der Dichtkunst das Recht auf den Namen des Gedichts ab. Wenn ein dritter den Charakter der Dichtkunst in der Erdichtung findet, so kann er denselben nur dadurch gegen Vieldeutigkeit sichern, daß er den Begriff der Erdichtung auf den Begriff der sinnlich vollkommenen Rede, deren Endzweck Gefallen ist, einschränkt, oder welches hier eben so viel ist, denselben durch ein nicht weniger vieldeutiges Merkmal bestimmt. Denn ist man wohl darüber einig was man unter dem Sinnlichvollkommenen — und unter Gefallen zu verstehen habe? Gefallen, ruft eine sehr ansehnliche Parthey von Künstlern und Kunstkennern gleichsam aus einem Munde, Gefallen ist der Zweck, und das erste Grundgesetz aller schönen Künste und Wissenschaften, und der Umstand, daß dieser Begriff eben so wenig einer Erklärung fähig als bedürftig ist, beweist eben Tüchtigkeit desselben zum ersten Princip. Allein Gefallen ist auch der Zweck und das erste Grundgesetz der Künste, welche für den

Gaumen, die Nase und den fünften oder sechsten Sinn arbeiten; und obwohl nicht zu läugnen ist, daß Frankreichs berühmtester schöne Geist einen nicht ganz unbeträchtlichen Theil der großen Wirkung, die er auf Europa gethan hat, dem Gebrauche verdankt, den er in mancher seiner beliebtesten Schriften von den Geheimnissen der letztern Kunst zu machen wußte, so hat doch der weniger galante teutsche Sprachgebrauch den Namen der Schönen ausschließend für die diejenigen Künste bestimmt, die es mit dem Geiste entweder unmittelbar, oder höchstens nur durch Auge und Ohr zu thun haben. — Die Behauptung, durch dargestellte Schönheit gefallen sey der Zweck und der erste Grundsatz der schönen Künste und Wissenschaften, vereiniget eine zweyte Parthey, aber auch nur so lange, als nicht um die Bedeutung des Wortes Schönheit gefragt wird. Denn in diesem Falle antwortet der Eine: Schönheit könne nur empfunden, nicht gedacht, und folglich auch nicht erklärt werden, und da die Empfindungen derselben nur in wirklichem Genusse der Schönheiten der Natur und der Kunst vorkämen, so ließe sich das Ideal der unerklärbaren Schönheit überhaupt, das durch Zergliederung zerstört würde, nur aus den Eindrücken dieser Werke abstrahiren. Ein anderer hingegen antwortet: das Schöne zeichne sich eben dadurch von dem bloß Angenehmen aus, daß es nicht wie dieses nur empfunden, sondern zugleich gedacht, und in so ferne erklärbar seyn müsse. Die

bloße Empfindung könne unmöglich das Kriterium der Schönheit seyn, indem sie eine gewisse Bildung, die Geschmack heißt, voraus setzt, wenn sie nicht in vielen Fällen beym Schönen gleichgültig bleiben und durch das Häßliche entzückt werden soll. Der Begriff der Schönheit, der eben die Regel des Geschmackes enthalten müsse, lasse sich also keineswegs aus dem abstrahiren, was beym Genusse des Schönen bloß empfunden werde; und es müsse von allem Empfinden unabhängig ausgemacht seyn, welche Gegenstände der angenehmen Empfindung schön wären; das Merkmal endlich, welches das Verhältniß der Schönheit zum Empfindungsvermögen und zur Denkkraft zugleich ausdrückt, heiße: Sinnliche Vollkommenheit. — Läßt es nun der Vertheidiger dieser Meynung nicht beym bloßen Ausdruck bewenden: so geräth er selbst mit seiner eignen Parthey über den vieldeutigen Sinn ihrer gemeinschaftlichen Formel in neue Streitigkeiten. Der Eine glaubt diese Formel genug bestimmt zu haben, wenn er die Vollkommenheit für die Einheit des Mannigfaltigen erklärt, ohne zu bedenken, daß er damit ein Merkmal angegeben habe, das jedem wirklichen und möglichen Dinge, es sey dasselbe schön oder häßlich, zukommen müsse. Der andre meynt, die Vollkommenheit, von der bey der Schönheit die Rede ist, dadurch genug ausgezeichnet zu haben, daß er sie für diejenige Mannigfaltigkeit erklärt, welche der Stärke, verbunden mit derjenigen Einheit, welche der Leichtigkeit der

Beschäftigung des Gemüthes — oder dem Vergnügen zum Grunde läge, und die den Gegenstand, an welchem sie wahrgenommen würde, zum Objekt des Vergnügens mache. Er nennt daher sogar das Vergnügen überhaupt sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit, und vergißt, daß es hier nicht um den Gegenstand des Vergnügens überhaupt, sondern des ästhetischen Vergnügens; nicht um das Merkmal des Angenehmen, sondern des Schönen zu thun war. Ein dritter unterscheidet zwar das Aesthetische, von dem Sinnlich-vollkommenen überhaupt, und behauptet, das Merkmal, durch welches das letztere zum Rang des erstern erhoben würde, bestände in der Zweckmäßigkeit. Allein er bleibt entweder seinen Lesern alle Rechenschaft über die Zweckmäßigkeit schuldig, oder er läßt sie in der Tüchtigkeit bestehen entweder Vergnügen überhaupt — oder dasjenige Vergnügen zu gewähren, dessen Begriff er wieder durch Zweckmäßigkeit, und folglich durch einen Zirkel definirt.

Da alle diese Partheyen bey ihrem Streit über den Grundbegriff des ästhetischen Vergnügens allein darüber einig sind, daß der Mensch diese Art des Vergnügens keineswegs wie andere Arten mit seinen Halbbrüdern den vernunftlosen Thieren theile, und daß folglich die Vernunft eben so gewiß als die Sinnlichkeit zum sogenannten Sinne für Schönheit gehö-

gehöre: *) so ist es offenbar, daß jener Streit auf keine andre Weise geschlichtet werden könne, als daß sich die Partheyen zuerst über die Beschaffenheit der von ihnen anerkannten Funktion der Empfindung beym Vergnügen überhaupt, und dann über die Beschaffenheit der nicht weniger zugestandenen Funktion der Vernunft beym ästhetischen Vergnügen vereinigen; welches aber so lange schlechterdings unmöglich ist: als man nicht über die wesentlichen Merkmale der Sinnlichkeit, und der Vernunft, und das Verhältniß dieser Vermögen unter einander einverstanden ist, oder welches hier eben so viel heißt, als man nicht über die durchgängig bestimmten Begriffe dieser Vermögen durch eine auf einem allgemeingeltenden Princip feststehende Wissenschaft des Vorstellungsvermögens einig geworden ist. Die Erschütterung auf dem Felde der Geschmackslehre, und mit derselben der Mangel einer allgemeingeltenden ersten Grundregel des Geschmackes muß also entweder ewig fortdauren, und die Aesthetik bey allen ihren reichhaltigen Materialien ein bloßes Aggregat größtentheils unzusammenhängender, schwankender, halb wahrer Bemerkungen bleiben, es muß sogar die Möglichkeit einer wissenschaftli-

*) Dies geben auch diejenigen zu, welche die Schönheit bloß empfunden werden lassen. Ihnen ist die Vernunft selbst nur Vermögen Einstimmung und Widerstreit zu empfinden, und folglich eine dem menschlichen Empfindungsvermögen eigenthümliche Modifikation.

chen zuverlässigen Geschmackslehre von einem grossen Theil der Philosophen selbst wie bisher geläugnet werden, und die grossen und unläugbaren Mängel unsrer Theorien der Künste werden immer fortfahren, unsre denkenden Künstler abzuhalten, sich auch mit dem Brauchbaren jener Theorien bekannt zu machen — oder jene Erschütterung muß die Entdeckung und Anerkennung der Wissenschaft beschleunigen, aus welcher sich die oberste Grundregel des Geschmackes mit allgemeiner Evidenz ausheben läßt.

Eben dieselbe Erschütterung, welche auf dem Gebieth der Metaphysik und Geschichte an allen angenommenen Principien des Wahren, und auf dem Gebiethe der Aesthetik an allen angenommenen Principien des Schönen erscheint: zeigt sich auch an allen angenommenen Principien des Guten, die auf den Feldern der Wissenschaften unsrer Pflichten und Rechte in diesem, und des Grundes unsrer Hoffnungen in einem künftigen Leben in eben dem Verhältnisse schwankender geworden sind, als diese Felder geschicktere Bearbeiter gefunden haben. In wie ferne unsre Rechte und Pflichten in diesem und der Grund unsrer Hoffnungen in einem künftigen Leben in den ursprünglichen (nicht erst erworbenen) Anlagen unsrer Natur gegründet sind, machen sie den Gegenstand der Moral, des Naturrechts, und der reinen Philosophie der Religion aus. In wie ferne sie aber durch Thatsachen der äußeren Erfahrung modificirt sind, werden sie zum Gegenstande der positiven Gesetzge-

bung, positiven Jurisprudenz, und positiven Theologie. Die Behauptung der Naturalisten: daß die moralische Gesetzgebung der Natur älter als die positive Gesetzgebung der Regenten, die Rechte des Menschen älter als die Rechte des Bürgers, und natürliche Religion älter als alle positiven Religionen wären, ist um nichts wahrer, als die Behauptung der Supernaturalisten, welche das Natürliche für eine bloße Folge des Positiven ausgiebt, und nur in so ferne gelten läßt, als es durch das Positive bestätiget werden kann. Beyde Vorstellungsarten gründen sich auf eine sehr unphilosophische Verwechslung der in den bloßen ursprünglichen Anlagen der Menschheit bestimmten, mit den in der Welt anerkannten und angenommenen Formen. Daß das Positive dem Natürlichen wirklich vorher ging, bezeugt die Geschichte, daß es vorher gehen mußte, bezeugt die beschränkte Natur des menschlichen Geistes, der nur durch lange fortgesetzten, durch äußere Umstände begünstigten Gebrauch seiner Kräfte allmählig zur Erkenntniß seiner Selbst gelangen kann. Von Anbeginn der bürgerlichen Gesellschaft her wirkt die moralische durch Vernunft thätige Natur des Menschen; sie wirkt vor aller bürgerlichen und wissenschaftlichen Kultur, weil beyde nur durch ihre Selbstthätigkeit möglich sind. Aber sie mußte lange ganz unerkannt, und noch länger verkannt wirken, weil eine auf allgemeingeltende Principien gegründete Bekanntschaft mit ihr nur das Resultat

einer späten, bis auf einen sehr hohen Grad gediehenen wissenschaftlichen Kultur seyn kann. Bis dahin ist die Vernunft genöthiget, die ihr unbekannten, oder nicht bestimmt genug bekannten Gründe ihrer moralischen Wirksamkeit außer sich selbst aufzusuchen, die in der Erfahrung vorkommenden, und freylich durch äußere Umstände modificirten Folgen ihrer eigenen Thätigkeit für Ursachen derselben anzunehmen, und an den Thatsachen, die zum Theil den Versuchen, die dunkel geahndeten Forderungen der moralischen Natur geltend zu machen, ihr Daseyn verdanken, sich den Sinn dieser Forderungen zu erklären. Wenn sich der Philosoph an dem Positiven bey allen Spuren des moralischen Ursprunges, die er an demselben verehrt, gleichwohl das Gepräg der Unmündigkeit des menschlichen Geistes nicht verbergen kann: so kann er sich eben so wenig entbrechen, an demselben eine weise Erziehungsanstalt zu bewundern, die jener Unmündigkeit völlig angemessen ist; und selbst bey dem vom Vernunftgesetze abweichenden, wo er dasselbe an dem Positiven antrifft, die von außen her lenkende wohlthätige Hand wahrzunehmen, die der Menschheit so lange unentbehrlich ist und seyn wird, als sich diese nach dem innern Gesetze ihrer selbstthätigen Kräfte nicht zu lenken vermag.

Der Vorzug, den die positive Jurisprudenz und Theologie vor dem Naturrechte und der natürlichen Theologie bisher behauptet haben, und der

sich keineswegs durch die bloße Rangordnung der Fakultäten auf Akademien allein ankündiget, hat seine ganz unwiderlegbaren Gründe. Die Gegenstände der Ersteren sind in der wirklichen Welt angenommen, und werden durch die Macht des Staates und das Bedürfniß seiner Glieder empor gehalten; während die Gegenstände der Letzteren nicht einmal in den Studirstuben allgemein anerkannt, und selbst unter den Philosophen von Profession bis jetzt noch problematisch sind. Der Inhalt des Naturrechts und der natürlichen Theologie ist theils in den Werken einiger Originalköpfe zerstreut, und mit paradoxen Einfällen vermengt, theils in Kompendien aufgestellt, welche, auch die vorzüglichsten unter ihnen nicht ausgenommen, sich unter einander selbst widerlegen; während der Inhalt der positiven Jurisprudenz und Theologie in den Gesetzbüchern und heiligen Urkunden der Nationen fest steht. Der eine wird durch die Streitfragen der Philosophen, der andere durch Erziehung, Gewohnheit, öffentliche Anstalten, mit einem Worte durch alle Triebfedern der politischen Maschinen fortgepflanzt. Auf Universitäten war die Philosophie von jeher die leibeigene Magd der positiven Wissenschaften, von denen ihr Schicksal immer nach der Beschaffenheit der Dienste entschieden wurde, die sie von ihr zu erwarten hatten. Die mißverstandenen Formeln des Aristoteles, welche unter den Händen der Scholastiker nach und nach den Sinn erhalten hatten, den das damalige Bedürfniß der Glau-

bens- und Rechtsverständigen heischte, wurden von diesen letztern gegen die Philosophie des Descartes mit einem Nachdruck verfochten, der manchen Cartesianer seine Stelle oder sein System aufzugeben zwang, und welcher so lange fortwüthete, bis der Cartesianismus geschmeidig genug geworden war, um die durchgängige Vernunftmäßigkeit des Athanasianischen Symbolums, des Tridentinischen Conciliums, der symbolischen Bücher, des Justinianischen Codex, des Sachsenspiegels u. s. w. zu demonstriren. Dafür wurde er in der Folge mit gleichem Eifer gegen die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie geschützt, bis es auch dieser nach und nach gelungen hatte, vor dem größeren Theile ihre Orthodoxie zu rechtfertigen. In den helleren Zeiten dieser Philosophie trat endlich die merkwürdige Periode ein, in welcher die positive Jurisprudenz, noch mehr aber die positive Theologie der Protestanten, durch eifrigere, zweckmäßigere, und glücklichere Bearbeitung und Benutzung ihrer historischen Hülfswissenschaften zu dem ansehnlichen Grad von Vollkommenheit empor stiegen, auf dem sie sich gegenwärtig zur Ehre unsres Zeitalters befinden. Die Philosophie wurde nun frey, aber sie wurde von dem größeren Theile auch ihres nunmehr freywillig angebothenen Dienstes entlassen, den man von nun an durch Geschichte besser verwaltet glaubte. Die akademischen Philosophen waren nun nicht mehr genöthiget, sich so ängstlich wie bisher an gemeinschaftliche Formeln zu halten, und

die Philosophie legte nach und nach mit denselben die systematische Form ab, gab immer sichtbarer alle Hoffnung und alles Bestreben nach allgemeingeltenden Principien auf, und nahm die neue Gestalt an, die ihr bey ihren Pflegern und Verehrern den Namen der Eklektischen errungen hat. Mancher der berühmtesten neuern Theologen und Juristen verlangt von der verabschiedeten Philosophie nichts weiter, als daß sie mit ihm die Grundwahrheiten der Religion und Moralität als Aussprüche des gesunden Menschenverstandes anerkenne. Dafür tolerirt oder ignorirt er, daß jeder Philosoph nach Belieben aus allen, auch aus den verschrieensten alten und neuen philosophischen Lehrgebäuden Bruchstücke aushebe, und sie nach seiner Weise zu einem neuen Ganzen zusammen füge, ohne sich dabey von einem andern allgemeingeltenden Princip leiten zu lassen, als dem aus einem sehr begreiflichen Grunde angenommenen Princip der Verträglichkeit mit den unentbehrlichsten praktischen Grundwahrheiten; einem Princip, das um so viel leichter zu befolgen ist, da der gänzliche Mangel anderer allgemein angenommener Principien jeden in Stand setzt den Grundwahrheiten sowohl als jenen Bruchstücken, die keinen fest bestimmten Sinn haben, immer eine Bedeutung zu geben, bey der jene Verträglichkeit heraus kömmt. Einige unsrer verdienstvollsten Reformatoren der positiven Theologie und Jurisprudenz zeichnen sich durch die Beschränktheit ihrer philosophischen Einsichten

nicht weniger auffallend, als durch die Größe ihrer historischen Gelehrsamkeit aus; und andere unter ihnen haben sich sogar durch die öffentlichen Beweise ihrer Gleichgültigkeit gegen die Philosophie, oder, wie sie es lieber nennen hören, ihrer toleranten Gesinnung gegen die Meynungen der Philosophen, den Ehrennamen philosophischer Geister errungen. *)

Dem ersten Grundsatz des Protestantismus getreu, welcher die Vernunft für die höchste Schiedsrichterinn in allen Angelegenheiten der Religion, und die einzige rechtmäßige Auslegerinn des Bibelsinnes erklärt, und durch höhere Kenntniß der Ursprachen, Philologie und Kirchengeschichte geleitet, haben unsre neueren Exegeten aus den wichtigsten Formeln der heiligen Urkunden nach und nach einen Sinn herausgebracht, von dem sich die Verfasser der symbolischen Bücher bey dem damaligen Zustande jener Hülfswissenschaften freylich nichts träumen lassen konnten. Die Zahl und der Einfluß der protestantischen Theologen, welche die symbolischen Bücher für das Non plus vltra exegetischer Einsichten halten, oder vielmehr dieselben an die Stelle der unfehlbaren Kirche als Vormünder der Vernunft angenommen wissen wollen, hat beträchtlich abgenommen, und sogar die Namen Orthodox und Hätterodox werden immer seltener, und immer mit

*) Daß das nicht von allen, die diesen Namen führen, gilt, verstände sich von selbst, wenn ich nicht auch von Leuten gelesen würde, bey denen sich nichts von selbst versteht.

geringerer Erbitterung gebraucht. Allein da einerseits von Zeit zu Zeit noch immer Verfechter der symbolischen, oder, wie sie sich ausdrücken, der reinen Lehre aufstehen, denen es eben so wenig an Scharfsinn, und Kenntniß der historischen Hülfswissenschaften fehlt, und da andrerseits die Vertheidiger des freyen Vernunftgebrauchs über die vornehmsten Resultate ihrer Exegese unter sich selbst uneinig sind; da sie in der Erklärung von Hauptstellen von einander abweichen; und die wichtigen Bedeutungen der Worte: Glauben, Offenbarung, Eingebung, Uebernatürlich u. s. w. bald vorsetzlich unbestimmt zu lassen scheinen, bald aber durch gerade entgegen gesetzte Merkmale bestimmen: so wird es immer einleuchtender, daß durch den Gebrauch der historischen Hülfswissenschaften allein, der große Zweck der positiven Theologie wohl nicht erreicht werden könne, und daß es gewisse leitende Ideen geben müsse, die sich durch alle grammatikalische, philosophische und historische Gelehrsamkeit nicht aus den heiligen Urkunden ziehen, oder mit dem Geiste derselben vereinbaren lassen; Ideen, über deren durchgängige Bestimmung man vorher einig seyn müsse, wenn man durch zweckmäßigen Gebrauch der Gelehrsamkeit endlich zu etwas Ausgemachten und Feststehenden gelangen soll. Allein sind denn unsre berühmteren Theologen auch nur darüber einverstanden, ob etwas Ausgemachtes und Feststehendes auf dem Gebiethe ihrer Wissenschaft möglich, ja auch nur erwünschlich

sey? und vergessen diejenigen, dies die in ihren Schriften ausdrücklich in Zweifel ziehen, nicht, daß alle ihre Arbeiten keinen anderen Zweck haben und haben können, als etwas auszumachen und fest zu setzen? Streiten nicht unsre berühmtesten Exegeten noch immer über die Präliminarfrage: ob die reine Idee von der Gottheit aus der Bibel geschöpft, oder aber als das höchste Kriterium der in der Bibel vorkommenden Vorstellungsarten von der Gottheit aller Exegese vorher gehen müsse? Streiten nicht unsre theologischen Moralisten bis auf diese Stunde über die Idee und den Grund der moralischen Verbindlichkeit, ob nämlich dieselben erst aus dem Evangelium geschöpft, oder aber dem eigentlichen Sinne der evangelischen Lehren, zum Grund gelegt werden müssen? Und sind diejenigen, welche über den natürlichen Ursprung der Idee von Gott und Sittlichkeit unter sich einig sind, und denselben unter die vornehmsten Grundlehren ihrer Systeme aufnehmen, auch nur über ein einziges völlig bestimmtes Merkmal dieser Hauptideen unter sich einverstanden? und wie sollten sie; da selbst die Philosophen von Profession, welche die Berichtigung und Festsetzung jener Ideen zu ihrem Hauptgeschäfte machen, über jedes Merkmal derselben in einer äußerst verwickelten Fehde begriffen sind?

Wenn die positive Jurisprudenz im Ganzen genommen, hinter der positiven Theologie zurück geblieben ist; so liegt die Ursache davon keineswegs

m dem Umstande, daß sie von weniger zahlreichen und geschickten Händen bearbeitet worden wäre, sondern in der Natur ihres Gegenstandes, der mehr von dem Gesetzgeber als dem Gesetzkundigen abhängt. Auch sie hat in den neuern Zeiten durch ihre historischen Hülfswissenschaften beträchtlich gewonnen, aus denen sie noch mehrere Vortheile als die Theologie aus den ihrigen zu ziehen hat, da sie mehr als diese auf Thatsachen beruht, und ungleich reichhaltigere historische Quellen hat. Allein sollte nicht eben die vielfältige, langwierige, und einseitige Beschäftigung des Geistes mit einem unermeßlichen Stoffe des Gedächtnisses, die bey der Benutzung jener Quellen unvermeidlich ist, sollte nicht die Gewohnheit, die Vernunft jeden ihrer Schritte am Stabe der Geschichte thun zu lassen, und die dadurch veranlaßte ausschließende Hochachtung der historischen Resultate, verbunden mit der Geringschätzung der philosophischen, sollten nicht diese Umstände zusammen genommen, den sehr natürlichen Erklärungsgrund der Thatsache enthalten, daß unsre Juristen, selbst manche der berühmtesten und verdienstvollsten unter ihnen nicht ausgenommen, und bey allen bisherigen Fortschritten ihrer Wissenschaft, noch immer fortfahren, das positive Recht, nicht nur in wie ferne es positiv, sondern auch in wie ferne es überhaupt Recht ist, auf bloße historische Data zu bauen? Da es positive Gesetze geben kann, und wirklich giebt, die bey aller ihrer politischen Wirklichkeit moralisch unmög-

lich sind: so hängt die moralische Möglichkeit eines positiven Gesetzes keineswegs von dem politischen Daseyn desselben ab; und da alle Rechte, das Einzige des Stärkern ausgenommen, nur durch Gesetze bestimmt werden können, die moralisch möglich sind, so muß diese moralische Möglichkeit der erste Grund aller Rechte, folglich auch der positiven, seyn. Sie ist die oberste Grundregel, nach welcher der Sinn der positiven Gesetze bestimmt werden muß; und so oft der Fall eintritt, daß eines dieser Gesetze schlechterdings keinen Sinn zuläßt, der sich mit ihr vereinigen ließe: so ist es die heiligste Pflicht des Gesetzkundigen, die Ungültigkeit eines solchen Gesetzes der gesetzgebenden Macht anzuzeigen, und auf die Anerkennung derselben zu dringen. Steht nun diese oberste Regel des Rechts in keinem allgemeingeltenden, gegen alle Vieldeutigkeit gesicherten, Grundsatze fest; wird sie von den positiven Rechtslehrern als ein unauflösliches und entbehrliches Problem der Metaphysik bey Seite gesetzt; ja! wird sie auch nur über die historischen Gründe der positiven Gesetze aus den Augen verlohren: so tritt in demselben Augenblick an ihrer Stelle der leidige Buchstaben auch solcher Gesetze ein, welche die Barbarey der finstern Zeitalter, in welchen sie entstanden sind, verewigen, auch solcher Gesetze, an deren Daseyn der Eigennutz und die Herrschsucht des stärkeren Unterdrückers wenigstens eben so viel Antheil hatten, als das Streben der dämmernden Vernunft, die dunkel geahndeten Menschenrechte

durchzusetzen. Wollte der Himmel, daß keiner wenigstens der berühmteren und verdienstvolleren Juristen unter die Vertheidiger jenes Buchstabens gehörte! Allein die positive Jurisprudenz hat gegenwärtig mehr als jemals, wie die positive Theologie, ihre Orthodoxie und Häterodoxie, eine historische Parthey und eine philosophische, wovon die Eine auf Herkommen und Besitzstand, die andere auf das moralische Sollen zu bauen bemüht ist. Ihr Kampf breitet sich von Zeit zu Zeit über mehrere und wichtigere Gegenstände aus, betrifft dermalen nichts geringeres als die Fürstenrechte überhaupt, die Rechtmäßigkeit der Todesstrafen, der Leibeigenschaft, des Sklavenhandels, u. dergl. m. und ist um so viel schwerer zu entscheiden, da er bey der noch ganz unausgemachten Gränzscheidung des positiven und des natürlichen Rechtes bald auf dem Gebieth des einen, bald des andern geführt wird.

Man wird es dem Rechtsgelehrten von der historischen Parthey weniger verdenken können, daß er sich ausschließend an Fakta hält, wenn man bedenkt, daß seine philosophischen Gegner eigentlich nur über die Behauptung, daß es eine oberste Regel des Rechts gebe, keineswegs aber über die Frage: worin sie bestehe? einverstanden sind. Der Streit über den Grundbegriff und den ersten Grundsatz des Naturrechtes, der in eben dem Verhältnisse verwickelter und auffallender wird, je eifriger dieser philosophische Theil der Rechtswissenschaft in den

letztern Zeiten bearbeitet worden ist, hat nicht wenig dazu beygetragen, daß man das Naturrecht nur durch eine Art von Entgegensetzung von dem Positiven zu unterscheiden, und dieses als das Ausgemachte, jenes als das Streitige zu schätzen gewohnt worden ist. Die Philosophen haben freylich mehrere erste Grundsätze des Naturrechtes, unter denen nur Einer oder Keiner der Aechte seyn kann; aber die Philosophie hat bisher noch Keinen aufgestellt; wenn man nicht die Meynung Eines Mannes, oder Einer Parthey, auf Unkosten aller übrigen, Philosophie nennen will. Bald wird der Grund des Naturrechtes mit dem Grundsatze verwechselt; bald der Erkenntnißgrund vom Grunde des Daseyns und der Verbindlichkeit desselben getrennt. Der eine Schriftsteller glaubt, das Naturrecht wäre von der Moral ganz unabhängig; der andere meynt, beyde flössen so sehr in einander, daß man auf ihre Gränzbestimmung schlechterdings Verzicht thun müsse.

Der Grund des Naturrechtes wird von einigen in einem allen bürgerlichen Verfassungen vorher gegangenen Stande der Natur, von andern aber in der bereits vorhandenen Gesellschaft aufgesucht. Stand der Natur heißt einigen der bloße Zustand vernunftloser Thierheit, in welchem kein anderes Recht als das des Stärkeren gilt; andern aber der Inbegriff der ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur, die man sich in ihrer völli-

gen Reinheit und ihrem ungehinderten Gebrauche denkt. Die ursprüngliche Anlage, welche den Grund des Naturrechts enthalten soll, wird bald für einen eigennützigen, bald für einen uneigennützigen Trieb, bald für die Triebfeder der Selbsterhaltung, bald für angebohrne gesellschaftliche Neigung, bald für bloßes Bedürfniß der Sinnlichkeit, bald für eigenthümliche Handlungsweise der Vernunft ausgegeben. Durch jede dieser verschiedenen Ableitungen wird ein anderer erster Grundsatz des Naturrechtes erhalten, der seine Unbestimmtheit und Unzulänglichkeit auffallend genug durch die verschiedenen Formeln ankündiget, in welche er selbst von denjenigen, die über sein Wesen einig zu seyn glauben, eingekleidet wird. Freylich ist es vielleicht nur die Hälfte der Bearbeiter des Naturrechtes, die über diese Formeln (wovon jede von ihrem Vertheidiger für den einzigen möglichen ersten Grundsatz erklärt wird) unter einander zu streiten der Mühe werth halten. Von den übrigen wird diese Fehde für einen bloßen Wortstreit erklärt, indem es, wie sie meynen, nicht so viel auf den Ausdruck als den Sinn des Grundsatzes ankomme; indem die Verschiedenheit der menschlichen Vorstellungsarten über einen und eben denselben Gegenstand auch Verschiedenheit der Formeln nothwendig mache, und das Naturrecht offenbar weit mehr gewinnen müßte, wenn es durch mehrere Grundsätze, als wenn es nur durch einen Einzigen unterstützt würde. Allein eben diese Gleichgültigkeit

gegen die Einheit des Grundsatzes dürfte wohl noch mehr als jener Streit über denselben beweisen, wie weit wir noch von dem durchgängig bestimmten Grundbegriffe des Naturrechts entfernt sind, der, wenn er einmal entdeckt, und ins reine gebracht ist, alle Verschiedenheit der Vorstellungsart, und in wie ferne die philosophische Sprache keine Synonymen hat, auch des Ausdrucks, so gewiß unmöglich macht, als er selbst Einzig, und in dem allen Individuen gemeinschaftlichen Charakter der Menschheit gegründet seyn muß. Allein, wie sollte die durchgängige Bestimmung jenes wichtigen Grundbegriffes möglich seyn: so lange wir über das Verhältniß des sinnlichen Triebes zur Selbstthätigkeit der Vernunft nichts als streitige Meynungen aufzuweisen haben? so lange die Selbstdenker über den wesentlichen Unterschied, und den wesentlichen Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Vernunft uneinig, und folglich diejenigen Punkte noch ganz unentschieden sind, woraus sich allein die Natur der auf unser Bedürfniß gegründeten Forderungen der Sinnlichkeit, und der auf positive Kraft unsres Geistes gegründeten Einschränkungen jener Forderungen bestimmen lassen? so lange wir keine auf einem allgemeingeltenden Princip fest stehende Wissenschaft der ursprünglichen Einrichtung unsres Vorstellungs- und Begehrungsvermögens aufzuweisen haben? Die Erschütterung auf dem Gebiethe des Naturrechts, und allen mit demselben zusammenhängenden

den Feldern des positiven Rechtes muß also entweder ewig fortdauren, oder sie muß die Entdeckung und Anerkennung dieser neuen Wissenschaft beschleunigen, ohne welche sich an keine Vereinigung der Selbstdenker über einen ersten Grundsatz des Naturrechts, ja nicht einmal über irgend einen bestimmten Begriff vom Recht überhaupt denken läßt.

Nicht so leicht dürfte man die Unentbehrlichkeit der erwähnten neuen Wissenschaft zur Gründung der Moral einräumen, von der man sich nicht oft genug wiederholen kann, daß sie auf einem unerschütterlichen Grunde fest stehe, und bereits zu einer Evidenz gebracht sey, die der mathematischen wenig oder nichts nachgebe. „Die Natur, heißt es, würde für das Wohl der Menschheit, und für ihre großen Absichten mit derselben sehr schlimm gesorgt haben, wenn sie die unentbehrliche Kenntniß des Sittengesetzes den Spekulationen und Zänkereyen der Philosophen überlassen hätte. Wirklich kündigt die Sittlichkeit an den menschlichen Handlungen sowohl ihre Gegenwart als ihre Abwesenheit durch unzweydeutige, angenehme und unangenehme Empfindungen an, gegen welche selbst die lange Gewohnheit des Lasters kaum genug verhärten kann, während eben dieselbe Sittlichkeit in dem Augenblicke Mißverständniß und Streit veranlaßt, als man sie durch Vernunft ergründen will. Leute aus den untersten Ständen, und Knaben, die kaum aus den Jahren

der Kindheit ausgetreten sind, wissen nicht nur die sittlichen Handlungen von den unsittlichen zu unterscheiden, sondern auch die Grade von Sittlichkeit genau anzugeben; wenn ihnen nur die äußeren Umstände einer moralischen Begebenheit bestimmt und klar vorgelegt werden. In allen Lehrbüchern der theoretischen Philosophie lassen sich mehr oder weniger wesentliche Irrthümer und Widersprüche aufbringen; aber es dürfte schwerlich ein Kompendium der Moral anzugeben seyn, in welchem eine unmoralische Handlung als moralisch aufgestellt, oder der Begriff der Sittlichkeit in einem seiner wesentlichen Merkmale verfehlt wäre. Aus welchem allem sich also ergäbe, daß die Moral eben so die zuverlässigste und ausgemachteste, als die wichtigste und gemeinnützigste unter allen Wissenschaften wäre." — Gleichwohl ist diese Zuverlässigkeit der Moral noch lange nicht so allgemein einleuchtend, daß sie nicht bis auf den heutigen Tag eben so hartnäckig bestritten als vertheidiget würde; und es ist billig, daß wir auch ihre Gegner vernehmen. „Wenn, sagen diese, unter den Moralisten mehr Einverständniß als unter den Metaphysikern Statt findet: so ist dieß eine Folge der positiven Gesetze und der eingeführten Formen überhaupt, welche die bürgerliche Gesellschaft zu ihrer Erhaltung bedarf, und die mit den zu dieser Erhaltung unentbehrlichen Vorstellungsarten Ehre und Schande, Belohnung und Strafe verknüpft haben. Die durch diese Vorstellungsarten modificirte Erziehung und

Gewohnheit enthält den Grund der so genannten moralischen Empfindungen, die das mit den Vortheilen der Gesellschaft und ihren positiven Schutzwehren übereinstimmende durch Vergnügen, das denselben widersprechende hingegen durch Mißvergnügen ankündigen; Empfindungen, die aber auch nur dort Statt finden, wo die äußeren Umstände des Klimas, der Organisation, u. s. w. jene künstlichen Einrichtungen veranlaßt und begünstiget hätten, und die endlich bey allen kultivirten, und aus dem Stande der Natur ausgetretenen Nationen, am Knabenalter und an den untersten Ständen eben darum um so auffallender bemerkt werden müßten, weil dieses Alter und diese Stände am meisten für Erziehung und Gewohnheit empfänglich, und die durch dieselben erhaltenen Eindrücke durch Selbstdenken am wenigsten zu verändern im Stande wären. Die Formeln der Moralisten wären eben durch die Vieldeutigkeit ihres Wortsinnes fähig, auch in den verschiedensten Systemen immer diejenige Bedeutung anzunehmen, welche der eingeführten und politisch nothwendigen Vorstellungsart entspricht; aber die auch also gleich streitig zu werden anfängt, wenn man sie auf die so genannten innern Gründe der Moralität zurück führen will. In eben dem Verhältnisse, als sich der Sinn dieser Formeln über die gemeine und verworrene Vorstellungsart erhebt, mit jeder Anstrengung denkender Köpfe, denselben völlig aufzuhellen, mit jedem Versuche, sie alle einem gemeinschaftlichen Princip unterzuordnen, wird ihre

Unverträglichkeit immer auffallender, und der Streit unter ihren Vertheidigern verwickelter, der auf seine einfachsten Punkte zurück geführt keinen unbefangenen Zuschauer zweifeln läßt, daß es unter den Moralisten gerade am allerwenigsten ausgemacht sey, ob es ein Sittengesetz gebe, oder nicht?"

Das Auffallendste bey diesem Streite zwischen den Gegnern und Vertheidigern der Zuverlässigkeit der Moral ist, meiner Meynung nach, daß beyde durch ein gemeinschaftliches Mißverständniß die Wissenschaft mit ihrem Gegenstande, Moral mit Moralität, und den Grund von dieser mit dem Grundsatze von jener verwechseln. Die Einen übertragen das Daseyn, die Nothwendigkeit und Heiligkeit des Sittengesetzes auf die Wissenschaft desselben, die andern das Unbestimmte und Schwankende in der Wissenschaft auf das Sittengesetz selbst. Beyde halten die Moral für unverbesserlich; die einen, weil sie ihr schon völlig entwickelte und aufs reine gebrachte Principien einräumen; die andern, weil sie ihr alle möglichen Principien absprechen. Beyde hemmen dadurch, so viel an ihnen liegt, die Fortschritte der Wissenschaft. Die Vernunft und die Sonne haben den Gesichts- und Wirkungskreis der Menschheit von je her beleuchtet und befruchtet. Man hat die leuchtende und die wärmende Kraft der Sonne aus ihren wohlthätigen Wirkungen lange vorher gekannt, als man die Handlungsweise dieser

Kräfte wissenschaftlich zu untersuchen anfing. Aber es würde eben so ungereimt seyn, jene Kenntniß der von unsrer Einsicht unabhängigen Kräfte, die immer vorhanden waren, und immer gewirkt haben, mit der Wissenschaft ihrer Handlungsweise zu verwechseln, die nur durch allmählige Fortschritte nach und nach zur eigentlichen Wissenschaft werden kann, und zum Theil von dem jeweiligen Zustande unsrer übrigen Einsichten abhängt, eben so ungereimt sage ich, als das Daseyn jener Kräfte zu läugnen, weil die Kenntniß ihrer Handlungsweise noch nicht bis zum Range einer vollendeten Wissenschaft gestiegen ist.

Mit den Popularphilosophen behaupten, daß man die Wohlthaten der Sonne und der Vernunft genießen und benutzen müsse, ohne über die Art, wie wir zu denselben gelangen, nachzugrübeln, würde eben so viel seyn, als eine nicht geringere Ungereimtheit durch eine Allegorie verbergen. Je weiter die Vernunft bey einer kultivirten Nation in ihren Wirkungen fortgerückt ist, desto mehr nimmt ihr Bedürfniß zu, nach deutlicher Vorstellung ihrer Gesetze zu handeln. Eben dieselbe Idee, die durch Zergliederung in ihre unmittelbaren Merkmale deutlich geworden ist, wird in dem Augenblicke undeutlich, als es über die Merkmale jener Merkmale zur Sprache kömmt, und die Bestimmung derselben Streit veranlaßt. Es giebt Krankheiten, gegen welche der menschliche Körper durch das zarte Kin-

Kindesalter gesichert ist, und die sich ohne die ausgebildeteren Organe, ohne die Nahrungsmittel und Beschäftigungen des reiferen Alters nie einfinden würden; und es giebt Irrthümer, die einen beträchtlichen Grad von Kultur des Geistes voraussetzen, im Zustande der gänzlichen Verworrenheit des Begriffes, den sie betreffen, unmöglich sind, sich erst während der allmähligen Entwickelung desselben, die nur nach vielen mißlungenen Versuchen vollendet wird, nach und nach einstellen; aber auch durch die Nahrung, die sie aus der größeren Menge halb wahrer Einsichten ziehen, und durch den geübteren Scharfsinn ihrer Vertheidiger immer bedenklicher werden müssen. Vielleicht gilt dieses von keiner anderen Idee so sehr, als von der Idee der Sittlichkeit. Je mehr in einem Zeitalter überhaupt gedacht wird, desto dringender wird das Bedürfniß, desto größer die Gefahr diese Idee richtig zu denken. Sie wird unrichtig gedacht: so bald beym Denken derselben entweder eines ihrer wesentlichen Merkmale übergangen, oder in den Inbegriff derselben ein nicht hinein gehöriges aufgenommen wird; und sie kann gegen diese Unrichtigkeit nur durch eine völlig vollendete, bis an die Gränzen alles Begreiflichen zurück geführte Entwicklung ihrer Merkmale gesichert werden. So lange sie nicht bis auf ihre letzten theilbaren Bestandtheile zergliedert ist; und so lange die gefundenen Bestandtheile nicht völlig bestimmt, und als die ersten Principien anerkannt sind: so lange ist keine Sicherheit da, daß nicht in den un-

entwickelten Bestandtheilen Mangel oder Ueberfluß eines wesentlichen Merkmals verborgen liege; die Idee wird weder rein noch vollständig gedacht, und ist mehr oder weniger ein Spiel des Zufalls.

Die Idee der Sittlichkeit hat ungemein dadurch gewonnen, daß unsre Moralisten von Profession den Unterschied zwischen Moralität und Legalität so allgemein angenommen, und das wesentliche Merkmal, wodurch sich das moralische Gesetz von jedem andern, welches den sinnlichen Trieb einschränkt, in dem Grunde seiner Verbindlichkeit aufgesucht haben. Aber eben darum ist es auch um so bedenklicher geworden, sich über diesen Grund zu irren, je mehr von der Bestimmung desselben der ganze Sinn des moralischen Gesetzes abhängt. In allen Erklärungen, welche die bisherige Philosophie von diesem Grunde gegeben hat, kommen der Trieb nach Vergnügen und das Gesetz der Vernunft mehr oder weniger ausdrücklich als wesentliche Merkmale dieses Grundes vor. *) Ich will hier keineswegs behaupten, was ich nur erst bey einer andern Gelegenheit streng beweisen zu können hoffe, daß in allen diesen Erklärungen die Idee

*) Auch in der Stoischen, welche das Vergnügen nur unter dem Charakter der Wollust aus den Triebfedern der Sittlichkeit ausschließt, und das Begehren des Höchsten Gutes vom richtigen, so wie das Begehren der Scheingüter vom unrichtigen Urtheile, des von dieser Sekte mit der Sinnlichkeit verwechselten, Verstandes ableitet.

der Sittlichkeit durch das wesentlich überflüssige Merkmal des Triebes nach Vergnügen, und durch das wesentlich unvollständige des Gesetzes der Vernunft unrichtig werde; aber dies kann und darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß das gegenseitige Verhältniß dieser beyden Merkmale, auch unter denjenigen Philosophen, die sich ausdrücklich für beyde erklären, schlechterdings unentschieden ist, und daß unsre denkenden Moralisten gegenwärtig weniger als jemals über die Frage einig sind: ob bey der moralischen Gesetzgebung der Trieb nach Vergnügen der Vernunft, oder diese jenem untergeordnet sey?

Die Einen finden die Nothwendigkeit, durch welche die Regel der Vernunft zum verbindenden Gesetze für den Willen wird, im Triebe nach Vergnügen. Sie halten diesen Trieb für den eigentlichen Gesetzgeber, welcher sich der Vernunft nur zur Ausfertigung der Gesetze bediene, die allein durch ihn ihre Sanktion erhielten, und die, wie gemeinnützig auch der Erfolg ihrer Beobachtung wäre, gleichwohl für den Willen eines jeden Individuums nur durch das Vergnügen, das ihre Beobachtung gewährt oder verspricht, und durch das Mißvergnügen, das sie abwendet, Interesse haben könnten. Die Anderen hingegen erkennen die Vernunft für die eigentliche und rechtmäßige Gesetzgeberinn, sprechen ihr aber, so wie sie im menschlichen Geiste vorhanden ist, das selbstthätige Vermögen ab, die von ihr gegebenen, und zwar ohne die Sank-

den Feldern des positiven Rechtes muß also entweder ewig fortdauren, oder sie muß die Entdeckung und Anerkennung dieser neuen Wissenschaft beschleunigen, ohne welche sich an keine Vereinigung der Selbstdenker über einen ersten Grundsatz des Naturrechts, ja nicht einmal über irgend einen bestimmten Begriff vom Recht überhaupt denken läßt.

Nicht so leicht dürfte man die Unentbehrlichkeit der erwähnten neuen Wissenschaft zur Gründung der Moral einräumen, von der man sich nicht oft genug wiederholen kann, daß sie auf einem unerschütterlichen Grunde fest stehe, und bereits zu einer Evidenz gebracht sey, die der mathematischen wenig oder nichts nachgebe. „Die Natur, heißt es, würde für das Wohl der Menschheit, und für ihre grossen Absichten mit derselben sehr schlimm gesorgt haben, wenn sie die unentbehrliche Kenntniß des Sittengesetzes den Spekulationen und Zänkereyen der Philosophen überlassen hätte. Wirklich kündigt die Sittlichkeit an den menschlichen Handlungen sowohl ihre Gegenwart als ihre Abwesenheit durch unzweydeutige, angenehme und unangenehme Empfindungen an, gegen welche selbst die lange Gewohnheit des Lasters kaum genug verhärten kann, während eben dieselbe Sittlichkeit in dem Augenblicke Mißverständniß und Streit veranlaßt, als man sie durch Vernunft ergründen will. Leute aus den untersten Ständen, und Knaben, die kaum aus den Jahren

der Sittlichkeit durch das wesentlich überflüssige Merkmal des Triebes nach Vergnügen, und durch das wesentlich unvollständige des Gesetzes der Vernunft unrichtig werde; aber dies kann und darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß das gegenseitige Verhältniß dieser beyden Merkmale, auch unter denjenigen Philosophen, die sich ausdrücklich für beyde erklären, schlechterdings unentschieden ist, und daß unsre denkenden Moralisten gegenwärtig weniger als jemals über die Frage einig sind: ob bey der moralischen Gesetzgebung der Trieb nach Vergnügen der Vernunft, oder diese jenem untergeordnet sey?

Die Einen finden die Nothwendigkeit, durch welche die Regel der Vernunft zum verbindenden Gesetze für den Willen wird, im Triebe nach Vergnügen. Sie halten diesen Trieb für den eigentlichen Gesetzgeber, welcher sich der Vernunft nur zur Ausfertigung der Gesetze bediene, die allein durch ihn ihre Sanktion erhielten, und die, wie gemeinnützig auch der Erfolg ihrer Beobachtung wäre, gleichwohl für den Willen eines jeden Individuums nur durch das Vergnügen, das ihre Beobachtung gewährt oder verspricht, und durch das Mißvergnügen, das sie abwendet, Interesse haben könnten. Die Anderen hingegen erkennen die Vernunft für die eigentliche und rechtmäßige Gesetzgeberinn, sprechen ihr aber, so wie sie im menschlichen Geiste vorhanden ist, das selbstthätige Vermögen ab, die von ihr gegebenen, und zwar ohne die Sank-

tion des Triebes nach Vergnügen an sich gültigen Gesetze, ohne die ausübende Macht, die bey endlichen Wesen nur in diesem Triebe liegen könne, wirklich geltend zu machen.

Die ersteren, welche den bestimmenden Grund der moralischen Verbindlichkeit im Triebe nach Vergnügen entdeckt zu haben glauben, streiten sich über die Art, wie dieser Grund in diesem Triebe vorhanden; ob er in demselben ursprünglich, angebohren, und natürlich, oder abgeleitet, erworben, und erkünstelt sey? Der Trieb nach Vergnügen, meynen einige, gebe im Stande der Natur keinem andern, als dem Gesetze des Instinktes seine Sanktion, und er könne die Richtung, durch welche er auf die Beobachtung eines Gesetzes dringe, das dem Instinkte Abbruch thut, nur von außen her durch Erziehung und Gewohnheit, und die Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft erhalten. Der Staat wäre nämlich durch die eigennützigen Triebe Aller, die er in sich vereinige, gedrungen die eigennützigen Triebe der Einzelnen einzuschränken, und würde durch sein Uebergewicht an Klugheit und Macht in Stand gesetzt, diese Einschränkungen dadurch geltend zu machen, daß er künstliche Privatvortheile und Privatübel mit der Beförderung oder Beeinträchtigung des gemeinen Besten verknüpfte.

Die Vertheidiger des natürlichen Ursprungs der moralischen Verbindlichkeit aus dem

der Sittlichkeit durch das wesentlich überflüssige Merkmal des Triebes nach Vergnügen, und durch das wesentlich unvollständige des Gesetzes der Vernunft unrichtig werde; aber dies kann und darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß das gegenseitige Verhältniß dieser beyden Merkmale, auch unter denjenigen Philosophen, die sich ausdrücklich für beyde erklären, schlechterdings unentschieden ist, und daß unsre denkenden Moralisten gegenwärtig weniger als jemals über die Frage einig sind: ob bey der moralischen Gesetzgebung der Trieb nach Vergnügen der Vernunft, oder diese jenem untergeordnet sey?

Die Einen finden die Nothwendigkeit, durch welche die Regel der Vernunft zum verbindenden Gesetze für den Willen wird, im Triebe nach Vergnügen. Sie halten diesen Trieb für den eigentlichen Gesetzgeber, welcher sich der Vernunft nur zur Ausfertigung der Gesetze bediene, die allein durch ihn ihre Sanktion erhielten, und die, wie gemeinnützig auch der Erfolg ihrer Beobachtung wäre, gleichwohl für den Willen eines jeden Individuums nur durch das Vergnügen, das ihre Beobachtung gewährt oder verspricht, und durch das Mißvergnügen, das sie abwendet, Interesse haben könnten. Die Anderen hingegen erkennen die Vernunft für die eigentliche und rechtmäßige Gesetzgeberinn, sprechen ihr aber, so wie sie im menschlichen Geiste vorhanden ist, das selbstthätige Vermögen ab, die von ihr gegebenen, und zwar ohne die Sank-

tion des Triebes nach Vergnügen an sich gültigen Gesetze, ohne die ausübende Macht, die bey endlichen Wesen nur in diesem Triebe liegen könne, wirklich geltend zu machen.

Die ersteren, welche den bestimmenden Grund der moralischen Verbindlichkeit im Triebe nach Vergnügen entdeckt zu haben glauben, streiten sich über die Art, wie dieser Grund in diesem Triebe vorhanden; ob er in demselben ursprünglich, angebohren, und natürlich, oder abgeleitet, erworben, und erkünstelt sey? Der Trieb nach Vergnügen, meynen einige, gebe im Stande der Natur keinem andern, als dem Gesetze des Instinktes seine Sanktion, und er könne die Richtung, durch welche er auf die Beobachtung eines Gesetzes dringe, das dem Instinkte Abbruch thut, nur von außen her durch Erziehung und Gewohnheit, und die Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft erhalten. Der Staat wäre nämlich durch die eigennützigen Triebe Aller, die er in sich vereinige, gedrungen die eigennützigen Triebe der Einzelnen einzuschränken, und würde durch sein Uebergewicht an Klugheit und Macht in Stand gesetzt, diese Einschränkungen dadurch geltend zu machen, daß er künstliche Privatvortheile und Privatübel mit der Beförderung oder Beeinträchtigung des gemeinen Besten verknüpfte.

Die Vertheidiger des natürlichen Ursprungs der moralischen Verbindlichkeit aus dem

Triebe nach Vergnügen können gegen ihre Gegner, denen sie nicht mit Unrecht theoretische Vernichtung aller Sittlichkeit Schuld geben, um so weniger gemeine Sache machen; da sie selbst über die Art und Weise, wie jene Verbindlichkeit in dem natürlichen Triebe nach Vergnügen gegründet sey? in wesentlich verschiedene Meynungen getrennt sind. Die Einen unter ihnen suchen die Natur des Triebes nach Vergnügen in der Sinnlichkeit, oder vielmehr in dem Bedürfnisse der Sinnlichkeit auf, verwechseln die Sinnlichkeit überhaupt mit der durch Organisation modificirten Sinnlichkeit, ordnen alle mögliche Arten des Vergnügens der physischen als der Gattung unter, erklären die Sittlichkeit für wohlverstandenen und verfeinerten Eigennutz, und die Tugend für das Mittel zum nothwendigen Zwecke des durch Vernunft erweiterten Triebes nach Genuß (oder für das Mittel zur Glückseligkeit, welche in der größten möglichen Summe angenehmer Empfindungen, im höchsten Grade und in der längsten Dauer bestehen soll). Die Andern hingegen glauben in der menschlichen Natur zwey ganz verschiedene Triebe nach Vergnügen annehmen zu müssen; einen Eigennützigen, der das Eigene, und einen Uneigennützigen, der das fremde Wohl zum Gegenstand hat. Das Vergnügen am fremden Wohl, und das uneigennützige Interesse am allgemeinen Besten setzt ihrer Meynung nach im Gemüthe einen eigenen Sinn voraus, der unter dem Namen des Moralischen von der Sinnlichkeit

unterschieden, und als der Grund der sittlichen Verbindlichkeit angenommen werden müsse, aber sich nicht weiter erklären lasse.

Diejenigen, welche die Vernunft für die moralische Gesetzgeberinn anerkennen, sind unter sich darüber uneinig, ob sie diese Ehre der menschlichen, oder der göttlichen Vernunft einzuräumen hätten. Die Sittlichkeit, behaupten die Einen, ist die natürliche Handlungsweise des durch die menschliche Vernunft bestimmten Willens, und der durch Vernunft bestimmte Wille kann nichts als das Vollkommene wollen, welches das natürliche Objekt der Vernunft ist. Auch sind sie so ziemlich darüber einig, daß die Vollkommenheit der sittlichen Handlungen im Zwecke derselben bestehe. Was aber dieser Zweck sey? ob wieder Vollkommenheit, und was in diesem Falle unter dieser Vollkommenheit zu verstehen sey? Ob die Uebereinstimmung aller Neigungen und Anlagen zur größten möglichen Genußfähigkeit? Ob die größte mögliche Entwickelung aller menschlichen Kräfte? Ob das größte mögliche Wohl der Menschheit überhaupt? Oder ob dies alles zusammen genommen? und in diesem Falle, welcher unter diesen verschiedenen Beweggründen den moralischen Willen zunächst bestimme? hierüber sind die Meynungen der Vertheidiger des Grundsatzes der Vollkommenheit so sehr verschieden, daß sie genau besehen nichts als den Ausdruck Vollkommenheit unter sich gemein haben.

Diese, so wie alle übrigen Uneinigkeiten über den Grund der sittlichen Verbindlichkeit, meynen die Supernaturalisten dadurch geschlichtet zu haben, daß sie diesen Grund in dem göttlichen durch unendliche Vernunft bestimmten, aber eben darum für eine endliche Vernunft unerforschlichen, und dem Menschen nur durch Offenbarung bekannten Willen aufsuchen. Allein außerdem, daß die Anhänger dieser Meynung entweder unmittelbare göttliche Eingebung, die jedem Menschen diesen unbegreiflichen Willen kund machen, oder unfehlbare Ausleger des Sinnes der heiligen Urkunden annehmen, und die Authenticität von beyden durch fortdaurende Wunder gegen alle Besorgniß von Täuschung und Irrthum sichern lassen müssen: so sind sie auch so wenig als irgend eine andere Parthey unter sich einig: ob der menschliche Wille durch die Vernunft, oder durch den Trieb nach Vergnügen, oder durch unmittelbare Einwirkung der Gottheit bestimmt werde, sich dem göttlichen zu fügen; oder, welches eben so viel heißt, worin der innere Grund der moralischen Verbindlichkeit bestehe? Ich schweige hier von der mit der Idee der Sittlichkeit innigst zusammen hängenden Idee des freyen Willens, der gegenwärtig mehr als jemals von den Fatalisten geläugnet, den dogmatischen Skeptikern bezweifelt, den Deterministen verkannt, und den Supernaturalisten außerhalb der Natur aufgesucht wird. Das Unzureichende in allen bisherigen Erörterungen dieser wichtigen Idee ist manchen unsrer vorzüglich-

tion des Triebes nach Vergnügen an sich gültigen Gesetze, ohne die ausübende Macht, die bey endlichen Wesen nur in diesem Triebe liegen könne, wirklich geltend zu machen.

Die ersteren, welche den bestimmenden Grund der moralischen Verbindlichkeit im Triebe nach Vergnügen entdeckt zu haben glauben, streiten sich über die Art, wie dieser Grund in diesem Triebe vorhanden; ob er in demselben ursprünglich, angebohren, und natürlich, oder abgeleitet, erworben, und erkünstelt sey? Der Trieb nach Vergnügen, meynen einige, gebe im Stande der Natur keinem andern, als dem Gesetze des Instinktes seine Sanktion, und er könne die Richtung, durch welche er auf die Beobachtung eines Gesetzes dringe, das dem Instinkte Abbruch thut, nur von außen her durch Erziehung und Gewohnheit, und die Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft erhalten. Der Staat wäre nämlich durch die eigennützigen Triebe Aller, die er in sich vereinige, gedrungen die eigennützigen Triebe der Einzelnen einzuschränken, und würde durch sein Uebergewicht an Klugheit und Macht in Stand gesetzt, diese Einschränkungen dadurch geltend zu machen, daß er künstliche Privatvortheile und Privatübel mit der Beförderung oder Beeinträchtigung des gemeinen Besten verknüpfte.

Die Vertheidiger des natürlichen Ursprungs der moralischen Verbindlichkeit aus dem

Diese, so wie alle übrigen Uneinigkeiten über den Grund der sittlichen Verbindlichkeit, meynen die Supernaturalisten dadurch geschlichtet zu haben, daß sie diesen Grund in dem göttlichen durch unendliche Vernunft bestimmten, aber eben darum für eine endliche Vernunft unerforschlichen, und dem Menschen nur durch Offenbarung bekannten Willen aufsuchen. Allein außerdem, daß die Anhänger dieser Meynung entweder unmittelbare göttliche Eingebung, die jedem Menschen diesen unbegreiflichen Willen kund machen, oder unfehlbare Ausleger des Sinnes der heiligen Urkunden annehmen, und die Authenticität von beyden durch fortdaurende Wunder gegen alle Besorgniß von Täuschung und Irrthum sichern lassen müssen: so sind sie auch so wenig als irgend eine andere Parthey unter sich einig: ob der menschliche Wille durch die Vernunft, oder durch den Trieb nach Vergnügen, oder durch unmittelbare Einwirkung der Gottheit bestimmt werde, sich dem göttlichen zu fügen; oder, welches eben so viel heißt, worin der innere Grund der moralischen Verbindlichkeit bestehe? Ich schweige hier von der mit der Idee der Sittlichkeit innigst zusammen hängenden Idee des freyen Willens, der gegenwärtig mehr als jemals von den Fatalisten geläugnet, den dogmatischen Skeptikern bezweifelt, den Deterministen verkannt, und den Supernaturalisten außerhalb der Natur aufgesucht wird. Das Unzureichende in allen bisherigen Erörterungen dieser wichtigen Idee ist manchen unsrer vorzüglich-

sten philosophischen Schriftsteller so sehr aufgefallen, daß sie kein Bedenken getragen haben, zu behaupten: die Frage, worin die Freyheit bestünde? folglich auch die Frage: ob sich Freyheit denken lasse? wäre schlechterdings unbeantwortlich, und daher auch für die Moral ganz gleichgültig.

Die durch alle diese Erscheinungen so auffallende Erschütterung der wissenschaftlichen Grundfeste der Sittlichkeit, bestehet eigentlich in dem Schwanken aller bisherigen Vorstellungsarten von der Vernunft, dem Triebe nach Vergnügen und ihrem Verhältnisse gegen einander; und zeigt offenbar von der noch lange nicht vollendeten durchgängigen Entwicklung der Begriffe von Vernunft und Sinnlichkeit, der selbstthätigen Kraft der einen, und dem auf Bedürfniß gegründeten Triebe der andern, dem Bestimmenden und dem Bestimmbaren bey der Sittlichkeit; eine Entwicklung die nur durch eine auf einem allgemeingeltenden Princip fest stehende Wissenschaft des menschlichen Vorstellungs- und Begehrungsvermögens möglich ist. Jene Erschütterung muß also zum großen Nachtheil der moralischen Kultur entweder ewig fortdauren; oder sie muß die Entdeckung und Anerkennung jener neuen Wissenschaft herbey führen.

Diese Skizze der Erschütterungen auf allen Feldern der Wissenschaften, deren Grundsätze

Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes voraus setzen, dürfte nun freylich manchem Satyre auf den Geist unsres Zeitalters scheinen; aber in meinen Augen enthält sie die Materialien, die eine geschicktere Feder als die meinige zur bündigsten Lobrede auf denselben verarbeiten würde. Die Philosophen haben freylich von je her gestritten, und im goldenen Zeitalter der griechischen Philosophie kamen eben die vier einander entgegen gesetzten Hauptsysteme: das Platonische, Aristotelische, Epikurische und Stoische zur Reife. Allein noch nie war der Streit der Philosophen weder auf so vielen Feldern der Wissenschaften ausgebreitet, noch von so vielen vorzüglichen Köpfen geführt; noch nie war der Einfluß der Gegenstände dieses Streites auf das Wohl und die Würde der Menschheit, und der Einfluß des Streites auf diese Gegenstände, mit Einem Worte sein praktisches Interesse sichtbarer; noch nie waren die unentschiedenen Punkte, deren Entscheidung theils sein Zweck, theils seine nothwendige Folge ist, mit so vieler Bestimmtheit aufgestellt, und auf so einfache Sätze zurück geführt; noch nie kündigte er eine so allgemeine und so lebhafte Anstrengung der edelsten Kräfte des menschlichen Geistes an. Nach so vielen sowohl glücklichen Vorarbeiten als mißlungenen Versuchen, nach so vielen wichtigen, wirklich entschiedenen Problemen, nach so vielen unnützen, abgeschmackten, und unbeantwortlichen Streitfragen, ertönt nunmehr auf allen Feldern der Wissenschaften, die ihre Principien aus der Natur des menschlichen Geistes erhalten müssen, ein

stimmig die große entscheidende Frage nach dem Einen was Noth ist. Die Metaphysik fordert das allgemeingeltende Princip alles Philosophirens überhaupt, die Geschichte den höchsten Gesichtspunkt für ihre Form, die Aesthetik die oberste Regel des Geschmackes, die Religion die reine, auf allgemeingeltende Principien zurück geführte Idee der Gottheit, das Naturrecht seinen ersten Grundsatz, und die Moral ihr letztes Grundgesetz. Die Lehrgebäude aller dieser Wissenschaften, die ihren Gegenständen nach auf unerschütterlichen Gründen fest stehen, bis an ihre Wölbungen und zwar so weit fortgeführt zu haben, daß das Bedürfniß der fehlenden Schlußsteine in die Augen fällt, ist ein Verdienst unsers Zeitalters, das nur durch das Verdienst jene Schlußsteine selbst entdeckt, behauen und eingepaßt zu haben, übertroffen werden kann. So wie diese einmal an Ort und Stelle gebracht seyn werden, wird es Zeit seyn, daß alle Balken, Klammern, und das ganze Gerüst, das schon durch sein Schwanken genug ankündiget, daß es bloßes Gerüst ist, hinweg geräumt werde, nicht nur ohne Schaden, sondern zum Vortheil des Gebäudes. Mit einer letzten und heftigsten Erschütterung werden die einseitigen Meynungen der Philosophen über Gegenstände, über welche die Menschheit nicht immer bloß zu meynen bestimmt ist, dahin stürzen, um feststehenden Grundsätzen Platz zu machen.

Dritter Brief.

Die Erschütterung auf dem Gebiethe der Philosophie der Religion kündiget eine Reformation dieser Philosophie an. Mein Urtheil von der Kantischen Philosophie überhaupt.

Und nun, lieber Freund, lassen Sie uns zu Ihrem Gemählde zurück kehren, und sehen: ob es nicht vielleicht mit dem Meinigen zusammen genommen, erst ein vollständiges Ganze ausmache. Wenn die von Ihnen zusammen gestellten Erscheinungen wirklich einen gemeinschaftlichen Grund haben: so ist dieser kein anderer, als das alte, noch immer fortdaurende, aber itzt mehr als jemals sichtbar gewordene Mißverständniß über die Gränzen des Vernunftvermögens in Rücksicht auf die Angelegenheiten der Religion. Die Unbestimmtheit und Unvollständigkeit unsrer wissenschaftlichen Begriffe von der Vernunft, und ihrem Verhältnisse zu den übrigen, eben so sehr verkannten Vermögen des menschlichen Geistes ist also auch hier, nicht weniger als auf den übrigen von mir beleuchteten Feldern der Wissenschaften, die eigentliche Ursache des Schwankens aller angenommenen Grundsätze. In dieser Eigenschaft fällt sie bey der Erschütterung unter den religiösen Vorstellungsarten weit mehr als bey allen übrigen, und zwar völlig unmittelbar in die Augen.

Hier

Hier sind die Streitpunkte schon so weit auf das Einfachere zurück geführt, daß sich die streitenden Partheyen zum Theil unmittelbar an die Vernunft selbst halten, die sie erheben oder herab setzen, je nachdem sie Ursache zu haben glauben, mit den wirklichen oder angeblichen Entscheidungen derselben zufrieden zu seyn oder nicht. Es giebt freylich auch Unzufriedene, die mit einer Art von leidenschaftlichem Ungestüm in die Vernunft dringen, sie um befriedigendere Antworten bestürmen, und nachdem sie eine Zeit lang vergebens mit ihr gerungen haben, entweder Parthey gegen sie nehmen, oder als gleichgültige Zuschauer aus den Schranken des Kampfplatzes austreten. Es giebt Zufriedene, die es eben ihrer Zufriedenheit wegen bey den vorigen Antworten bewenden lassen, die alten Vernunftbeweise mit verschiedenen neuen Wendungen und Ausdrücken wiederholen, und darüber unter sich selbst in eigentlichen Wortstreit gerathen, über den sie gemeiniglich die Einwendungen der Unzufriednen gegen die Sache selbst vergessen; wenn sie anders nicht dafür halten, dieselben als längst widerlegte Irrthümer durch besagte neue Wendungen abgefertiget zu haben.

Allein die eigentlichen Selbstdenker auf beyden Seiten, auf welche doch am Ende das Schicksal des ganzen Streites ankömmt, halten denselben keineswegs für abgeschlossen; und ihr fortwährendes gegenwärtig mehr als jemals lebhaftes Bestreben, ihre Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit den bisheri-

gen Entscheidungen der Vernunft durch neue Gründe zu rechtfertigen, erhält nicht nur den Streit in Athem, sondern giebt ihm auch die glückliche Wendung, welche eine neue Auflösung des alten Problems über das Vermögen der Vernunft immer unentbehrlicher macht, und durch vorläufige Festsetzung ihrer Bedingungen immer näher herbey führt.

Daß es den Antworten, welche die Vernunft, oder eigentlicher, welche man im Namen der Vernunft, auf jede Frage in der so genannten natürlichen Theologie gegeben hat, an derjenigen Evidenz, die sich bey so wichtigen Gegenständen am allermeisten durch Allgemeingültigkeit äußern sollte, fehle, hievon ist der fortwährende Streit über jede dieser Fragen der überzeugendste Beweis, und die Frage über die Existenz der Gottheit das auffallendste Beyspiel. Lassen Sie uns bey diesem Beyspiele stehen bleiben.

Wir wollen ein- für allemal voraus setzen, daß es die Vernunft war, welche von den ersten Zeiten ihrer Entwickelung an unaufhörlich diese Frage aufwarf. Ich weiß, daß Glaubige und Unglaubige dieser Voraussetzung widersprechen. Die Ersteren behaupten: die Vernunft könne nie durch sich selbst auf diese Frage gerathen; und die Letztern: sie erkläre dieselbe für überflüssig. Allein ich weiß, daß Sie, mein Freund, weder ein Glaubiger noch ein Unglaubiger dieser Art, und mit mir darüber einig sind,

die Vernunft habe diese Frage nicht nur aufwerfen können, sondern auch müssen. — Dies nun vorausgesetzt, so mußte es ihr unmöglich werden, bey ihren Versuchen diese große Frage zu beantworten, die Wissenschaft ihrer eigenthümlichsten Begriffe, Principien und Grundsätze, mit einem Worte die gegenwärtig so verschrieene Metaphysik, vorüber zu gehen. Vielmehr hat diese Wissenschaft ihre Entstehung sowohl als ihre allmählige Ausbildung größtentheils der Frage vom Daseyn Gottes zu verdanken. Wirklich kann der ganze Gegenstand dieser Frage durch keine andern Begriffe gedacht werden, als solche, die in eben dem Verhältnisse metaphysischer werden, als man sie von den fremdartigen Zusätzen der Phantasie, und den Schlacken der gemeinen Vorurtheile reinigt, und bey einer fortwährenden Prüfung fester ins Auge faßt. Man stellt freylich auch noch in unsern Tagen so genannte historische, physische, moralische Beweise für das Daseyn Gottes auf; aber die nothwendige Beziehung derselben auf den metaphysischen Begriff eines **unbedingt nothwendigen Daseyns**, ist unsern Selbstdenkern lange schon kein Geheimniß mehr; und mehrere unter ihnen haben mit dem glücklichsten Scharfsinne gezeigt, daß die metaphysischen Notionen, welche der **natürlichen** Theologie zum Grunde liegen, durch natürliche, und selbst übernatürliche **Offenbarung** zwar bestätiget, aber nicht ersetzt, oder von ihr abgeleitet werden könnten. Sogar unsre älteren **Glaubenstheologen** hielten

es nicht für überflüssig, ihren aus übernatürlichen Quellen hergeholten Beweisen auch noch den metaphysischen beyzufügen: und obwohl sie demselben in ihren gewöhnlichen Kompendien gemeiniglich die letzte Stelle anwiesen; so fanden sie sich doch immer genöthiget, ihn hervor zu ziehen, und auch wider Willen seinen ersten Rang anzuerkennen, so oft sie es mit den Unglaubigen zu thun hatten. Endlich haben unsre modernen Feinde und Verächter der Metaphysik (wie die Erfahrung lehrt) kein andres Mittel entdeckt, sich den Beystand ihrer Feindinn entbehrlich zu machen, als entweder über die ganze Frage ein tiefes Stillschweigen zu beobachten, oder sich in einem Labyrinthe dunkler Gefühle herum zu treiben. Nöthiget man die einen zur Sprache, die andern über zu einer verständlichen Rechenschaft über ihre Herzensphilosophie: so sprechen sie beyde so gut Metaphysik, wie jener Edelmann Prosa sprach, ohne es zu wissen und zu wollen.

Allein so unvermeidlich es immer gewesen seyn mochte, und noch jetzt seyn mag, die Metaphysik über das Daseyn Gottes zu befragen: so wenig hat auch nur Eine der mehreren Antworten, die man bis jetzt von ihr erhalten hat, allgemeinen Eingang gefunden. Dies gilt nicht etwa nur in Absicht auf die Menschenklassen, für die es keine wissenschaftliche Beweise giebt, sondern auch und vorzüglich in Absicht auf Männer, die den größten Theil ihres Lebens im Umgange mit den Wissenschaften, ja sogar

mit metaphysischen Untersuchungen zugebracht haben. Schriftsteller, denen man unmöglich philosophischen Geist abstreiten kann, ohne selbst von diesem Geiste gänzlich verlassen zu se n, haben alle metaphysischen Beweise für das Daseyn Gottes für unzulänglich erklärt: und sind entweder der Meynung beygetreten, daß die Vernunft über diese Frage schlechterdings nichts entscheiden könne; oder sie sind so weit gegangen, daß sie sogar eine verneinende Antwort aus den Vordersätzen jener Beweise dargethan zu haben glaubten. Wirklich hat der vielfältige Gebrauch, den die dogmatischen Skeptiker sowohl als die Atheisten für ihre Behauptungen von der Metaphysik gemacht haben, nicht wenig dazu beygetragen, die alte Meynung von der erblichen Verkehrtheit der Vernunft zu bestätigen, und die Beweise für das Daseyn Gottes, die man außerhalb des Gebierhes der Vernunft und der Natur gefunden zu haben glaubte, in dem Ansehen zu erhalten, das sie sonst in eben dem Verhältnisse verloren haben würden, als das Gebieth der Vernunft besser angebaut worden ist. „Troz „allen bisherigen Anstrengungen haben wir also noch „keine Metaphysik, aus welcher sich die oft erwähn„te große Frage mit allgemein einleuchtender Gewiß„heit beantworten ließe.“ Dies ist eine Thatsache, die von keiner unsrer gegenwärtigen philosophischen Partheyen geläugnet werden kann, so groß auch übrigens die Meynung seyn mag, die jede derselben von ihrer bereits gefundenen Antwort unterhält.

Aus der Thatsache, daß wir keine solche Metaphysik haben, folgt aber noch keineswegs, daß wir keine haben können. Diejenigen, welche diese Unmöglichkeit zum Vortheile eines Glaubens behaupten, womit sie sich mit allem Rechte in Ermangelung des Wissens behelfen, müssen eine andere eben so unläugbare Thatsache zugeben, „daß nämlich die Principien ihres Glaubens bisher eben „so wenig zur allgemeinen Evidenz gebracht wären," ja daß diese Principien von den geübtesten und scharfsinnigsten Denkern insgemein am wenigsten befriedigend gefunden würden. Freylich so lange die Möglichkeit einer Metaphysik, welche die Frage über das Daseyn Gottes allgemeingültig beantworten könnte, noch nicht erwiesen ist: lassen sich die Glaubenstheologen, welche das bisher fruchtlose Bestreben der Vernunft für einen Grund gegen jene Möglichkeit angeben, nicht ganz abweisen. Allein sie können eben so wenig diejenigen widerlegen, welche die Fortdauer jenes Bestrebens, das wichtige Interesse, welches die Menschheit an einer entscheidenden Beantwortung nehmen muß, und die immer mehr zunehmende Unzulänglichkeit jeder bisherigen Antwort, als Gründe für jene Möglichkeit anführen.

Der aus diesen Gründen und Gegengründen entstehende Zweifel ist eine der vornehmsten Bedingungen, unter welchen jene neue Metaphysik, wenn sie in der That möglich seyn sollte, wirk-

lich werden, und Eingang finden könnte. Indem dieser Zweifel den dogmatischen Behauptungen sowohl des wirklichen Besitzes einer solchen Wissenschaft, als auch der Unmöglichkeit derselben widersteht: so hebt er die unübersteiglichen Hindernisse auf, welche sonst von unsern Naturalisten sowohl als Supernaturalisten der Aufsuchung, Bearbeitung und Ausbreitung jener neuen Wissenschaft entgegen gesetzt werden müssen. Beyde Partheyen können diesen Zweifel, wenn er einmal Platz gegriffen hat, nicht mehr zurück treiben; weil er ihnen in dem Augenblicke ihre Waffen raubt, als er sich einfindet; und weil den großen Vortheil für sich hat, daß beyde Klassen seiner Gegner nie gegen ihn gemeine Sache machen können, sondern in eben dem Verhältnisse sich selbst unter einander aufreiben müssen, als sie wider ihn losziehen. Je eifriger sie auf ihren Behauptungen bestehen, desto mehr kömmt die Schwäche ihrer beyderseitigen Gründe an den Tag, und desto augenscheinlicher wird es dem unbefangenen Zuschauer: wie wenig die Auflösungen des großen Problems, die uns von den Einen im Namen der metaphysischen Vernunft, und von den Andern im Namen der hyperphysischen Offenbarung ewig wiederholt werden, zur allgemeinen Ueberzeugung geschickt sind.

Daß dieses gegenwärtig unter uns der Fall ist, scheinen mir eben die Zeichen unsrer Zeit anzuzeigen, die ihnen, mein Freund, so bedenklich vorkommen;

Offenbar sind es Wirkungen und Merkmale der allgemeinen Erschütterung aller unsrer bisherigen philosophisch-theologischen Lehrgebäude, wovon jedes mit einem Eifer und einer Stärke angegriffen wird, von denen wir bisher noch kein Beyspiel hatten. Die Unverträglichkeit dieser Lehrgebäude ist so sehr ins Reine gebracht, daß die Anhänger derselben, die sich in Rücksicht auf ihre Personen indessen besser vertragen gelernt haben, bey ihren Vorträgen sich umsonst gegen das Polemisiren zu verwahren suchen. Sie widerlegen auch wider ihren Willen, so bald sie zu beweisen anfangen; und am Ende zeigt sich, daß sie bloß eine fremde Meynung widerlegten, ohne die ihrige bewiesen zu haben. Im wirklichen Kampfe trägt der angreifende Theil, wenn er anders kein Schwachkopf ist, immer den Sieg davon. Der Theist glaubt den Atheismus aus allen Verschanzungen getrieben zu haben, indessen der Atheist über die gestürzten Bollwerke des Theismus triumphirt. Die Supernaturalisten, die unter den Protestanten keine unfehlbare Kirche, und folglich auch kein eigenes der Vernunft unzugängliches Gebieth haben, auf dessen Grund und Boden ihre Lehrgebäude gegen Angriffe sicher wären, sehen kein anderes Mittel für sich, als die Uneinigkeit der Philosophen zu ihrem Vortheile zu benutzen, und ihren Bau, wo möglich, auf den Trümmern der von ihren Gegnern selbst eingestürzten Vernunftsysteme aufzuführen. Sie dringen daher mit aller Gewalt darauf,

aus dem Widerspruche jener Systeme die Unzulänglichkeit der Vernunft, und die Unentbehrlichkeit ihres übernatürlichen Surrogats zu erweisen. Allein so wie jener Kampf angeht, der die Blößen ihrer Gegner aufdecken soll, zeigt es sich, daß es ihnen selbst unmöglich wird, dabey gleichgültig zu bleiben. Um sich die Atheisten vom Leibe zu halten, müssen sie sich zu den Theisten schlagen, und auf diese Weise ihre vorigen Ansprüche gegen den Theismus selbst wieder aufgeben. Daher die häufigen Widersprüche unter den Anhängern der supernaturalistischen Parthey; indem die einen die Unmöglichkeit, die andern die Unentbehrlichkeit eines Vernunftbeweises vom Daseyn Gottes behaupten; die einen dieses Daseyn beym Beweis der Offenbarung voraus setzen, die andern dasselbe aus der Offenbarung beweisen; die einen vorher zu wissen meynen, was sie nachher aufs Wort der Offenbarung glauben; die andern glauben, bevor sie noch wissen, wem sie zu glauben haben.

Dies allgemeine Schwanken unserer angenommenen Systeme ist es, lieber Freund, was Sie, je nachdem Sie Ihren Standpunkt nehmen wollen, auf der Seite der Philosophen für Gefahr der Vernunft, auf der Seite der Theologen aber für Gefahr des Glaubens ansehen müssen. Indem die in die Enge getriebenen Partheyen ihr äußerstes thun, in der Hitze des Streites ihre Ansprüche übertreiben,

und bey ihrer Vertheidigung Blößen geben, die selbst der Angriff ihrer Gegner nicht aufgedeckt hatte; sieht der friedliche Zuschauer nicht ohne Kummer die Verfechter der Vernunft für die Sache des Unglaubens, und die Beschützer des Glaubens für die Sache des Aberglaubens kämpfen, und erklärt sich das Räthsel, wie diese beyden entgegen gesetzten Krankheiten des Geistes unter uns im gleichen Verhältnisse so gewaltig zunehmen.

Während dieser Kampf vom Fanatismus auf beyden Seiten fortgeführt wird, nimmt bey einer gewissen Klasse kaltblütigerer Naturalisten und Supernaturalisten die Ueberzeugung immer mehr überhand: daß sie sich keine Hoffnung zu machen haben, ihren Systemen allgemeinen Eingang zu verschaffen. Diese Ueberzeugung, der wir von unsrer gegenwärtigen Toleranz und Denkfreyheit vielleicht mehr zu danken haben, als wir uns einbilden, hat unstreitig keinen geringen Antheil an der Gleichgültigkeit, die sowohl gegen die Metaphysik als die Hyperphysik selbst unter einer beträchtlichen Anzahl ihrer Bekenner immer merklicher wird, und die neben dem brausenden Ungestüm, womit die metaphysischen und hyperphysischen Resultate von andern vertheidiget werden, so seltsam auffällt. Viele unserer neueren philosophischen und theologischen Schriftsteller, die zum Selbstdenken Kraft und Beruf fühlen, sind der Untersuchungen, bey denen so wenig Beyfall und so viel Widerspruch zu erwarten

steht, überdrüssig geworden. Die einen haben sich auf das Studium des Menschen und der physischen Natur, die andern — der Moral und der Bibel mit einem Erfolg eingeschränkt, der in so manchem vortreflichen Werke der Welt vor Augen liegt. Aber so wie auf der einen Seite mit eben diesem Erfolge der Kaltsinn guter Köpfe gegen Metaphysik und Hyperphysik zunimmt, auf der andern Seite aber durch den fortgesetzten Kampf der Partheyen die Unerweislichkeit der bisherigen Systeme immer einleuchtender wird; so muß es endlich auch den Philosophen und Theologen von jener Klasse unmöglich werden, die Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes wie bisher als gefunden voraus zu setzen: und da sie doch diese Frage weder vermeiden, noch unbeantwortet lassen können; so werden auch sie sich genöthiget sehen, dem kritischen Zweifel über die Möglichkeit einer allgemein befriedigenden Antwort Gehör zu geben.

Dieser Zweifel hat mit dem gewöhnlichen Skepticismus, der es bloß beym Nichtwissen bewenden läßt, so wenig gemein, daß er in eben dem Verhältnisse, als seine Bedeutung gefaßt wird, ein dringendes Bedürfniß seiner Auflösung mit sich führt. Das höchst wichtige und immer fortwirkende Interesse, welches die Menschheit an der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes nimmt, und welchem selbst die unseligen Folgen des Aberglaubens und Unglaubens so laut das Wort reden, macht hier

alle Gleichgültigkeit unmöglich, und schafft den Zweifel in die bestimmte Frage um: Ist eine allgemein befriedigende Antwort über die Frage vom Daseyn Gottes möglich? oder vielmehr (da diese Möglichkeit durch keine schon wirkliche Antwort erwiesen werden kann, sondern erst untersucht werden muß) — Wie ist eine solche Antwort möglich?

Dies Problem ist der Punkt, in welchem sich die Wege der Metaphysik und Hyperphysik endigen, die sich rückwärts ins Unendliche verlieren, und immer weiter vom Ziele abführen — der Punkt, von welchem der neue und einzige Weg vorwärts angeht. Wir haben die beyden Abwege zurück gelassen, wenn wir uns einmal bey diesem Punkte befinden; und da wir nicht stehen bleiben können, so müssen wir den Weg vor uns antreten, oder welches eines ist, wir müssen das Problem auflösen. Die Bedingungen dieser Auflösung außerhalb des Gebiethes der Vernunft aufsuchen, oder dieses Gebieth mit unsrer bisherigen Metaphysik verwechseln, würde eben so viel seyn, als rückwärts gehen, und sich wieder auf einen der vorigen Wege verirren. Es ist also nichts anderes übrig, als ein noch unbekanntes Gebieth der Vernunft, auf welchem die gedachten Bedingungen liegen müssen, vor allem kennen zu lernen. Wenn man sich bey der Untersuchung dieses Gebiethes nicht außerhalb desselben in den unendli-

chen Spielraum der Phantasie verlieren will; so müssen vor allen Dingen die Gränzen desselben genau und bestimmt angegeben werden; oder welches eben so viel heißt: man muß eine auf einem allgemein geltenden Princip fest stehende Antwort auf die Fragen ausfindig machen: „Was ist überhaupt „erkennbar? Was ist unter Erkenntnißvermögen zu verstehen? und worin besteht das eigenthümliche Geschäft der Vernunft beym Erkennen überhaupt?“

Mich dünkt, lieber Freund, ich sehe Sie bey diesen Problemen den Kopf schütteln. Nicht etwa, weil Sie nicht überzeugt wären, daß die Auflösung derselben der einzig mögliche Weg sey, der allenfalls zum Ziele führen könnte. „Aber, höre ich Sie sagen, eben der kleine Umstand, daß diese Fragen nach allem, was bisher in der spekulativen Philosophie von großen und kleinen Männern samt und sonders geleistet wurde, noch immer Probleme geblieben sind, giebt eine starke Vermuthung, daß sie auch immer Probleme bleiben werden.“ — Ich habe freylich den Gang, den der menschliche Geist nehmen mußte, um zu diesen Problemen zu gelangen, im vorhergehenden nur sehr flüchtig anzeigen können; aber nichts desto weniger scheint mir Ihr Einwurf sich daraus beantworten zu lassen. Alle wesentlicheren Schicksale, die unsre spekulative Philosophie bis jetzt erfahren hat, mußten vorher gegangen seyn, ehe man daran denken konnte, jene

Probleme in ihrem eigenthümlichen Sinne, und so, wie derselbe durch die Absicht ihrer Auflösung bestimmt wird, auch nur vor zu legen, geschweige dann aufzulösen. Alle diejenigen Philosophen, welche die Erkenntnißgründe für die Grundwahrheiten der Religion und Moralität, so wie die ersten Grundsätze des Naturrechtes und der Moral, bereits gefunden zu haben glaubten, konnten sich wohl nie im Ernste einfallen lassen, sich selbst zu fragen, ob und wie es der Vernunft auch möglich wäre, allgemein gültige Erkenntnißgründe und Grundsätze aufzustellen, — da sie ihre Vernunft im wirklichen Besitze solcher Erkenntnißgründe und Grundsätze glaubten. Und wäre ihnen auch diese Frage von andern vorgelegt worden: so würden sie statt aller Antwort ihre angeblichen Besitzungen aufgewiesen haben. Auf eben dieselbe Weise würden die Atheisten und Supernaturalisten verfahren seyn, welche ebenfalls jenen Fragen durch entscheidende Antworten, wie wohl von ganz anderer Art, zuvor gekommen sind. Und nun bitte ich Sie, lieber Freund, ja nicht zu vergessen, daß die philosophische Welt von je her größtentheils aus Dogmatikern bestanden habe; so daß man vielleicht gegen Einen Skeptiker hundert Dogmatiker zählen dürfte.

Gleichwohl war dieser so breite, und so stark betretene Weg vor der Vorlegung und Auflösung jener durch den kritischen Zweifel veranlaßten Proble-

me, nicht nur unvermeidlich; sondern sogar als eine entfernte Vorbereitung zu denselben unentbehrlich. Ohne den durch die süße Einbildung gefundener Wahrheit unterstützten und belebten Eifer der Dogmatiker, würden jene zahlreichen und zum Theil bewunderswürdigen Vorübungen des philosophischen Geistes nicht zu Stande gekommen seyn, denen die Vernunft den Grad der Entwicklung verdankt, der bey größeren Unternehmungen voraus gesetzt wird. Während dieser langwierigen Periode bestand das Verdienst des Skepticismus auch nur größtentheils darin, daß er die Dogmatiker theils ihre alten Beweise zu schärfen, theils auf Neue zu sinnen zwang, ihrer Selbstgenügsamkeit Schranken setzte, und ihren Eifer in Athem erhielt. Nie aber vermochte ers, ihnen ihre angebliche Erkenntnisse des Uebersinnlichen zu entreissen. Er hatte ihnen nichts besseres dafür zu geben; und würde auf die Frage: Was ist erkennbar? keine andre Antwort gehabt haben, als: Nichts! oder aufs höchste: Ich weiß es nicht! Die Dogmatiker setzten daher ihre Wege ungehindert fort, und mußten sie weit genug fortsetzen, bis sie selbst und ihre Zuschauer gewahr werden konnten, daß diese Wege in eben dem Verhältnisse vom Ziele abführten, als sie auf denselben weiter fortrückten, und bis die Skeptiker durch den Augenschein überzeugt werden konnten, daß es einen dritten bisher noch unbetretenen Weg gebe, der gegen alle ihre bisherigen Einwendungen gesichert wäre. Vor diesem Zeitpunkte

würde es weder rathsam noch möglich gewesen seyn, die dogmatischen Fortschritte aufzuhalten. Nichts ist begreiflicher, als warum dieser Zeitpunkt nicht früher eintrat. Die Geschichte der Zeiten und Völker, die in den Wissenschaften etwas beträchtliches geleistet haben, giebt uns deutlich genug die Ursachen an, durch welche die Fortschritte der Philosophie so oft bald erschwert, bald unterbrochen wurden. Seit der Wiederauflebung der Wissenschaften unter uns hatten die Dogmatiker eine geraume Zeit nöthig, bis sie in zweyen einander ungefähr das Gleichgewicht haltenden Hauptpartheyen als Orthodoxen und Heterodoxen auftreten konnten, bis diese ihre Nothdurft frey und laut genug abhandeln durften, und jene sich genöthiget sahen, die Vernunft zu Hülfe zu rufen; bis endlich durch den fortgesetzten Kampf die Schwierigkeit seiner Entscheidung so groß und so auffallend wurde, daß der kaltblütigere Theil selbst der Theologen und Philosophen von Profession auf die Gedanken gerieth, die ganze Fehde wäre entweder gar nicht, oder wenigstens keineswegs durch die bisher gebrauchten Waffen zu beendigen. So sehr die Meynung, welche den Streit zwischen den Naturalisten und Supernaturalisten für nothwendig endlos, und folglich auch für vergeblich erklärt, der Bequemlichkeit der Empiriker zu Statten kömmt; so entscheidend ist das Uebergewicht, welches die entgegen gesetzte Ueberzeugung, „daß dieser Streit von einem Mißverständnisse abhänge, mit welchem er einst von selbst

„auf-

„aufhören müsse,“ durch das wichtige und ewig fortdauernde Interesse erhält, das die Menschheit an der noch nicht entschiedenen Hauptfrage nimmt, die nichts geringeres als die wissenschaftlichen Fundamente der Religion betrifft.

So metaphysisch daher auch die Frage: **Was vermag die Vernunft?** klingt; so ist sie gleichwohl diejenige, die aus dem verwirrten Lärmen der theologischen Kämpfe am vernehmlichsten hervor tönt; und diese Kämpfe werden immer ausdrücklicher **für** und **wider** das Vermögen und Recht der Vernunft, in den Angelegenheiten der Religion zuerst zu sprechen, geführt. „Durch Vernunft allein ist wahre Erkenntniß Gottes möglich!“ — „durch Vernunft ist sie unmöglich!“ heißen die Losungen der streitenden Partheyen, und die wirklichen oder angeblichen Beweise für diese beyden Behauptungen sind die Waffen, womit sie gegen einander zu Felde ziehen. Man bestrebt sich auch ohne ausdrückliche Verabredung, und durch ein gemeinschaftliches Bedürfniß gedrungen, auszumachen, „was die Vernunft vermöge.“ Man beruft sich von seinem angefochtenen Systeme auf das Vermögen oder Unvermögen der Vernunft, aus welchem man unstreitige Prämissen für seine streitigen Behauptungen zu erhalten hofft. Der Mangel an solchen Prämissen ist also die Schwierigkeit, worauf beyde Partheyen zugleich stoßen, und diese sind daher dem eigentlichen Punkte ihres alten Mißverständnisses näher als sie je waren, und als sie selbst wissen.

Ein dunkles aber lebhaftes Gefühl dieser Schwierigkeit äußert sich merklich genug an der in unsern letzten Zeiten so sichtbar gewordenen Verzweiflung, seine Meynungen durch Vernunftbeweise durchsetzen, und seine Zweifel durch Vernunftgründe auflösen zu können. Diese Verzweiflung hat zur gegenwärtigen Gleichgültigkeit und Verachtung gegen die Metaphysik nicht wenig beygetragen. Sie hat so manchen neuerlich veranlaßt, seine wankende Metaphysik durch Mystik und Kabalistik zu unterstützen; so manchen verleitet, den Einladungen geheimer Gesellschaften Gehör zu geben, die ihm durch Traditionen und Offenbarungen die Fragen zu beantworten versprachen, welche ihm durch Vernunft unbeantwortlich schienen; so manchen genöthiget, von der Vernunft an Wahrheitsgefühl, gesunden Menschenverstand, Intuitionssinn, und wie die Winkeltribunale alle heißen mögen, u. s. w. zu appelliren. Sie ist es endlich, die den von Ihnen, mein Freund so richtig bemerkten, und unsrer Zeit so eigenthümlichen Phänomenen eines förmlichen Vernunfthasses zum Grunde liegt. Es mag wohl vielleicht auch der niedrige Eigennutz und die Herrschsucht der Elenden, die von der Vernunft so vieles für ihr Gewerbe, und ihre alten Plane zu besorgen haben, bey dieser traurigen Erscheinung mitwirken. Allein, lassen Sie uns gerecht seyn! Schon die allgemein anerkannte Rechtschaffenheit mancher Schriftsteller, die sich laut und öffentlich gegen die Vernunft in Religionssachen erklärt haben, müßte uns Bürge

dafür seyn, daß die betrogene Erwartung einer befriedigenden Antwort für den Kopf, bey einer Angelegenheit, an welcher das beste Herz gerade den stärksten Antheil nimmt, die Ursache des Krieges war, den sie der Vernunft angekündiget haben. Die gedachten Schriftsteller geben diese Ursache bestimmt genug an: indem sie der Vernunft den Mangel allgemein gültiger Principien, aus denen sich die Frage über das Daseyn Gottes beantworten ließe, so allgemein und so ausdrücklich Schuld geben. Da die Beweise, womit sie diesen Vorwurf zu erhärten suchen, aus der bisherigen Metaphysik genommen, und gegen die bisherige Metaphysik gerichtet sind, so zeigt sich, daß diese Schriftsteller Vernunft mit Metaphysik verwechseln, und der Ersteren zur Last legen, was eigentlich nur auf Rechnung der Letztern kommen kann. Ihre Gegner, die Vertheidiger der so genannten natürlichen Religion, werden durch diesen Vorwurf genöthiget, die allgemein gültigen Principien, die sie vorher längst gefunden zu haben glaubten, erst aufzusuchen, und endlich ebenfalls einzugestehen, daß die bisherige Form ihrer Ueberzeugung nicht so unmittelbar in der allen Menschen gemeinschaftlichen Form der Vernunft gegründet sey, und daß sie der Vernunft bisher einen Besitz verdankt haben, den sie eigentlich nur der Metaphysik schuldig waren.

Auf diesem Wege wird man sich immer mehr der Ueberzeugung nähern, daß die Vernunft

von beyden Partheyen verkannt wurde. Wie vieles vereiniget sich nicht, unsern Zeitgenossen diese wichtige Wahrheit einleuchtend zu machen! Noch nie hat man der Vernunft so offenbar zu viel und zu wenig zugemuthet als gegenwärtig. Die Abgötterey, welche mit ihr getrieben, und die Verachtung, die ihr bezeugt wird, gehen bis zum Lächerlichen; während so wohl die übertriebenen Lobsprüche, als auch die Verläumdungen, womit man ihr zu begegnen gewohnt wird, noch zu keiner Zeit so allgemein angegriffen, und so geschickt widerlegt worden sind. Die vernünftigeren Anhänger jeder Parthey müssen endlich auf den Gedanken kommen, den Grund der Uebertreibungen, die ihnen selbst an ihren eigenen Partheygenossen auffallen, in den ihrer ganzen Parthey gemeinschaftlichen Principien aufzusuchen; da auch sogar ihnen, und zwar selbst von den vernünftigeren Anhängern der Gegenparthey einstimmig der Vorwurf übertriebener Ansprüche für oder gegen die Vernunft gemacht wird. Man ist auf der einen Seite eben so allgemein und vollkommen überzeugt, daß der Vernunft zu viel — als auf der andern, daß ihr zu wenig zugemuthet werde, oder welches eben so viel heißt, beyde Theile beschuldigen sich einander des Verkennens der Vernunft. Da nun jeder Theil seine Bekanntschaft mit der Vernunft vor seinem Gegentheile rechtfertigen muß, so sieht sich jeder genöthiget zu den Gründen, die bisher nur ihn und seine Parthey befriediget haben, Beweise

aufzufinden, die auch seinen Gegnern einzuleuchten vermögen. Jeder muß also über seine bisher für die ersten gehaltenen Grundsätze hinaus gehen, Merkmale der Vernunft aufsuchen, die er bisher noch nicht gefunden hat, und seine Kenntniß des Vermögens und der Befugnisse der Vernunft, allgemein — das heißt, für sich und seine Gegner — gültig zu begründen suchen. Keine der streitenden Partheyen kann also mit ihrer eigenen bisherigen Kenntniß der Vernunft zufrieden seyn, so wenig als sie es mit der ihrer Gegner ist; keine kann es beym Alten bewenden lassen, und das Bedürfniß einer neuen Untersuchung des Vorstellungsvermögens muß also von den denkenden Köpfen beyder Partheyen endlich eben so allgemein eingesehen werden, als schon itzt beyde Partheyen überzeugt sind, daß die Vernunft (von den Gegnern) verkannt wird.

Das Problem: Was vermag die Vernunft? wird also durch die gegenwärtigen Zeitumstände nothwendig gemacht, vorbereitet und aufgegeben. Es würde schon kein kleines Verdienst unsers Jahrhunderts seyn, das alte unselige Mißverständniß, der sich selbst verkennenden Vernunft, welches, so unvermeidlich dasselbe auch dem menschlichen Geiste auf dem langen und beschwerlichen Wege, den er bis zur wissenschaftlichen Erkenntniß seines Vermögens zurück legen mußte, gewesen ist, gleichwohl unter die größten Uebel gehört, unter welchen die Menschheit je gelitten hat; das Mißver-

ständniß, welches Jahrtausende unter allerley Gestalten in der Welt Unheil gestiftet hat, die kultivirten Nationen den blutigen und unblutigen Fehden der Orthodoxie und Heterodoxie preis gab, Unglauben und Aberglauben nothwendig machte, die Kräfte so vieler vorzüglichen Köpfe mit unnützen Spitzfindigkeiten und Zänkereyen verschwendete, und in allen diesen seinen traurigen Folgen immer fortdauern zu müssen schien; — es würde, sage ich, schon kein kleines Verdienst unsers Jahrhunderts seyn, dieses Mißverständniß aus der Dunkelheit verworrener Begriffe hervor gezogen, und dadurch ein Problem herbey geführt zu haben, dessen Auflösung nichts geringeres als allgemeingültige Erste Grundsätze unsrer Pflichten und Rechte in diesem, — und einen allgemein gültigen Grund unsrer Erwartung für das zukünftige Leben hoffen läßt, das Ende aller philosophischen und theologischen Ketzereyen, und im Gebiethe der spekulativen Philosophie einen ewigen Frieden verspricht, von dem noch kein Saint-Pierre bisher geträumt hat. Aber wie? wenn auch die Auflösung dieses großen Problemes unserm sich zum Ende neigenden Jahrhunderte vorbehalten wäre? Wenn noch vor dem völligen Ablauf desselben in Deutschland der größere Theil guter mit Philosophie sich beschäftigender Köpfe über allgemein gültige Principien einig würde? und wenn diese, die von nun an aufhörten, sich, ohne es zu wissen und zu wollen, entgegen zu arbeiten, mit, ohne alle Verabredung, vereinigten Kräften

anfingen, das allgemeingültige Allgemeingeltend zu machen? Eine glänzendere Krone könnte wohl kaum den Verdiensten unsers Jahrhunderts aufgesetzt werden; und Deutschland könnte das Geschäft seines erhabenen Berufes, als die künftige Schule Europens mit keinem gründlicheren und zweckmäßigeren Eingang eröffnen.

Ich weiß, lieber Freund, daß Ihnen meine Hoffnungen schwärmerisch scheinen müssen. Denn ich habe Ihnen bisher nicht viel mehr, als das gegenwärtig mehr als jemals dringende Bedürfniß des Gegenstandes derselben zeigen können. Was werden Sie erst von der Kaltblütigkeit meiner Philosophie denken, wenn ich Ihnen sage, daß der Grund, von dem ich die Erfüllung meiner Hoffnungen erwarte, in einem einzigen Buche vorhanden sey? Es ist dieses zwar freylich ein Buch, das, nachdem man Jahre hindurch sein Daseyn kaum bemerkt hat, seit Jahren her mehr als irgend ein anderes Aufsehen macht, unser philosophisches Publikum in eine ganz außerordentliche Thätigkeit setzt, und seinem Verfasser eine Verehrung erworben hat, deren Verletzung selbst von seinen Gegnern mit Unwillen und Spott gerächt wird. Aber eben dieses Buch ist, nach dem eigenen Geständnisse des Verfassers, und derjenigen, die er für seine ächten Schüler erkennt, von den meisten seiner bisherigen Prüfer nicht verstanden wor-

den; *) der größere Theil unsrer berühmten philosophischen Schriftsteller hat sich gegen dasselbe erklärt, und einige darunter sind eben itzt damit beschäftiget, in hauptsächlich zu diesem Zwecke angelegten Magazinen und Bibliotheken zu zeigen, daß der Inhalt desselben in Rücksicht auf das, was sie an ihm wahr finden, alt, in Rücksicht auf dasjenige aber, was sie an ihm für neu gelten lassen, theils unerweislich, theils ungereimt sey. Das Evangelium der reinen Vernunft ist den Heterodoxen Thorheit, und den Orthodoxen Aergerniß; und in keinem Buche, die einzige Apokalypse vielleicht ausgenommen, hat man so verschiedene und einander so sehr entgegen gesetzte Dinge gefunden. Die Kritik der Vernunft ist von Dogmatikern für den Versuch eines Skeptikers ausgerufen, der die Gewißheit alles Wissens untergräbt, — von Skeptikern für die stolze Anmaßung, auf den Trümmern der bisherigen Systeme einen neuen allgemein herrschenden Dogmatismus aufzuführen, — von den Supernaturalisten für einen fein angelegten Kunstgriff, die historischen Fundamente der Religion zu verdrängen, und den Naturalismus ohne Polemik zu begrün-

*) Ich verweise meine Leser hierüber auf die Abhandlung: Ueber die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie, die dem Versuche einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens als Vorrede beygefügt, aber auch besonders abgedruckt, Jena bey Mauke, zu haben ist.

den, — von den Naturalisten für eine neue Stütze der sinkenden Glaubensphilosophie, — von den Materialisten für eine idealische Widerlegung der Realität der Materie, — von den Spiritualisten für eine unverantwortliche Einschränkung alles Wirklichen auf die unter dem Namen des Gebieths der Erfahrung versteckte Körperwelt, — von den Eklektikern für die Stiftung einer neuen Sekte, die an Allgenügsamkeit und Intoleranz noch nie ihres gleichen hatte, und das Sklavenjoch eines Systemes dem vor kurzem frey gewordenen Nacken der deutschen Philosophie aufzudringen droht, — von den Popularphilosophen endlich bald für die lächerliche Unternehmung, mitten in unserm aufgeklärten und geschmackvollen Zeitalter den gesunden Menschenverstand durch scholastische Terminologie und Spitzfindigkeiten aus der philosophischen Welt zu verdrängen, bald aber für den ärgerlichen Stein des Anstoßes, der den seit kurzen durch so viele leicht verständliche Schriftsteller geebneten Weg zur Volksphilosophie unzugänglich macht, und an welchem bereits nicht nur der Verstand hoffnungsvoller Jünglinge, sondern auch die philosophische Reputation berühmter Männer gescheitert wäre. Ich kann hier diesen Beschuldigungen freylich nichts anders entgegen setzen, als die nur in den Augen meines Freundes bedeutende Versicherung, daß ich von jeder mir bekannt gewordenen Einwendung gerade das Gegentheil in der Kritik der Vernunft gefunden habe; nach-

dem ich dieses Werk während einer von allen Geschäften und Sorgen ganz freyen Muße mit aller mir möglichen Aufmerksamkeit fünfmal gelesen, und zu den ersten Durchlesungen alle dem Werke nachtheiligen Vorurtheile mitgebracht habe, die man bey einem Menschen voraus setzen kann, der nach einer zehnjährigen Beschäftigung mit der spekulativen Philosophie endlich alle von ihm nach und nach angenommenen dogmatischen Systeme, mit einem nicht weniger dogmatischen Skepticismus vertauscht hatte. Obwohl mich eben die verschiedenen und einander entgegen gesetzten Berichte, welche die Gegner der Kantischen Philosophie von der eigentlichen Beschaffenheit und dem Werthe derselben an das Publikum gelangen lassen, von dem verhaßten Vorwurfe: „Klüger als der größte Theil „meiner philosophischen Zeitgenossen seyn zu wollen," vor Ihnen und jedem billig denkenden Manne los sprechen: so würde ich gleichwohl durch mein Urtheil von dieser neuen Philosophie, wenn es öffentlich bekannt würde, bey jenem größeren Theile alle gute Meynung von meiner Urtheilskraft und Bescheidenheit verwirkt haben. Allein auch auf diese, und auf jede andere Gefahr, würde ich kein Bedenken tragen, laut und öffentlich zu bekennen, was ich Ihnen hier betheure: Daß ich die Kritik der Vernunft für das größte unter allen mir bekannten Meisterwerken des philosophischen Geistes halte; daß ich durch sie in Stand gesetzt worden bin, mir alle meine philosophischen Zweifel auf eine

Kopf und Herz völlig befriedigende Weise zu beantworten; und daß sie meiner lebendigsten Ueberzeugung nach alle Data zur Auflösung des großen Problemes, das durch die von mir geschilderte Erschütterung auf den Feldern der Wissenschaften herbey geführt und aufgeworfen ist — geliefert habe. Die völlig neue und ganz vollendete Entwicklung des Erkenntnißvermögens, die in ihr enthalten ist, vereiniget die großen aber einander entgegen gesetzten Gesichtspunkte, aus welchen Locke und Leibnitz den menschlichen Geist untersucht haben, und erfüllt, ja übertrifft sogar die strengen Forderungen, die David Hume an die Philosophie in Rücksicht auf die Gewißheit ihrer Grundsätze gethan hat. Alle ihre Hauptmomente lassen sich auf einen allgemein geltenden Grund zurück führen, *) — der nur in einen bestimmten Ausdruck eingekleidet, und im Zusammenhang mit seinen Folgen aufgestellt werden darf, um zum allgemein geltenden Grundsatze zu werden, — und sie stehen alsdann in einem sehr einfachen, leicht verständlichen, mit Einem

*) Dies habe ich in meiner neuen Theorie des Vorstellungsvermögens zu leisten versucht. Wenn dieser Versuch nicht ganz mißlungen hat, so stellt er die ganze kritische Elementarphilosophie unabhängig von den Gründen, auf welchen sie in der Kritik der reinen Vernunft fest steht, vom neuen auf; und dient, da er auf einem ganz verschiedenen Wege zu eben denselben Resultaten führt, den Kantischen Entdeckungen, als eine den Rechnungsproben ähnliche Bestätigung.

Blicke übersehbaren Systeme fest, aus welchem sich mit Bestimmtheit und Leichtigkeit nicht nur eine neue allgemein gültige Metaphysik, das heißt die wahre Wissenschaft theils der allgemeinen und nothwendigen Prädikate der erkennbaren und begreiflichen, theils der nothwendigen Merkmale der nur durch Vernunft denkbaren und unbegreiflichen Gegenstände, sondern auch der höchste Gesichtspunkt aller Geschichte, die oberste Grundregel des Geschmackes, das Princip aller Philosophie der Religion, der erste Grundsatz des Naturrechts, und das Grundgesetz der Moral, in einem zwar bisher verkannten, aber die gerechten Forderungen aller Partheyen befriedigenden Sinne, ableiten lassen. Und sonach würden wir in eben dem Zeitpunkte, wo das Bedürfniß einer gänzlichen Reformation der Philosophie durch eine allgemeine Erschütterung auf allen Feldern der philosophischen Wissenschaften aufs höchste gestiegen war, zugleich das einzig mögliche und völlig zureichende Mittel einer solchen Reformation erhalten haben, und wir dürften mit freudiger Erwartung einer der allgemeinsten, merkwürdigsten und wohlthätigsten Revolutionen entgegen sehen, die sich je im menschlichen Geiste ereignet haben.

Ich hoffe Sie von der Gründlichkeit dieser Erwartung dadurch zu überzeugen, daß ich Ihnen in meinen folgenden Briefen die vornehmsten Resultate, welche die Kantische Philosophie über das

große Thema aller Philosophie, nämlich; unsre Pflichten und Rechte in diesem, und den Grund unsrer Hoffnung im künftigen Leben, aufstellt, nach und nach vorlege, und Sie dadurch, daß ich Sie vorläufig mit den Folgen des kritischen Systemes bekannt mache, zum Studium desselben nach seinen Gründen einlade und vorbereite. Die Resultate selbst werde ich daher unabhängig von ihren in der Kritik der Vernunft entwickelten Prämissen vortragen; sie dagegen an bereits vorhandene Ueberzeugungen anzuknüpfen, ihren Zusammenhang mit den wesentlichsten wissenschaftlichen und sittlichen Bedürfnissen unsres Zeitalters, ihren Einfluß auf die Beylegung alter und neuer Streitigkeiten der Philosophen, und ihre Uebereinstimmung mit dem was die größten philosophischen Köpfe aller Zeiten von den merkwürdigsten Problemen der Philosophie gedacht haben, sichtbar zu machen suchen. Ich werde es auch nur mit den äußeren Gründen dieser Resultate zu thun haben, und ersuche Sie daher, Ihr Urtheil über die inneren Gründe so lange zurück zu halten, bis sie Muße gefunden haben werden, dieselben aus der Quelle selbst zu schöpfen. Die unphilosophischen und philosophischen Vorurtheile, welche den Resultaten der neuen Philosophie entgegen stehen, und die ich nur zu wohl aus eigener Erfahrung kenne, sind ohnehin aus den inneren Gründen um so schwerer zu widerlegen, als sie theils den Willen abgeneigt, theils den Verstand weniger aufgelegt machen, sich

auf das allerdings schwere Studium des kritischen Systemes selbst mit Eifer und Erfolg zu verwenden. Da unser Briefwechsel durch Ihre Besorgnisse über den gegenwärtigen Zustand von den Angelegenheiten der Religion veranlasset worden ist, so lassen Sie mich in meinem nächsten Briefe mit demjenigen Resultate beginnen, das Sie in jener Rücksicht vor allen andern interessiren muß.

Vierter Brief.

Das Resultat der Kantischen Philosophie über die Frage vom Daseyn Gottes, verglichen so wohl mit dem allgemeinen als den besonderen Resultaten der bisherigen Philosophie über diesen Gegenstand.

Was ich bisher von dem Mangel einer allgemein befriedigenden Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes behauptet habe, gilt eigentlich mehr von den Gründen und Beweisen dieser Antwort, als von der Antwort selbst, welche durch eine Mehrheit der Stimmen, die, genau besehen, der Einhelligkeit nichts nachgiebt, bejahend ausfällt. Dieses mit einer so allgemeinen Übereinstimmung gefällte, und durch das wichtigste Interesse der Menschheit bestätigte Urtheil heißt daher mit allem Rechte ein Ausspruch des gesunden und gemeinen Menschenverstandes, und muß auf unumstößlichen Gründen, und unwiderstehlichen Triebfe-

dern beruhen, die immer da gewesen seyn, immer fortgewirkt haben müssen, und daher zwar gefunden und entwickelt, aber nicht erfunden und geändert werden können. Nichts desto weniger kann der eigentliche, vorzügliche, oder gar ausschließende, Antheil, den die von der Sinnlichkeit und dem Verstande wesentlich verschiedene Vernunft, als ein besonderes Vermögen betrachtet, an dieser Ueberzeugung hat,*) immer unentschieden, unerwiesen, ja sogar gänzlich unbekannt gewesen seyn, ohne daß darum dieser Antheil weniger wirklich, oder diese Ueberzeugung weniger gegründet gewesen wäre. Die sieben Hauptfarben haben durch ihre gleiche Mischung immer den Grund der weißen Farbe enthalten, auch bevor Newton das Daseyn dieser sieben Hauptfarben in jedem Lichtstrahle, und das Resultat ihrer gleichen Mischung an der weißen Farbe entdeckt hat. Der Newtonianer, der allen denjenigen, welche die Theorie der sieben Farben entweder nicht wissen oder nicht zugeben wollen, die Empfindung der weißen Farbe abstreiten wollte, würde nicht viel thörich-

*) Die Vernunft bedarf zur Entwicklung ihres Vermögens der vorhergehenden Funktionen der Sinnlichkeit und des Verstandes; und in so fern hängt freylich auch die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes von der Sinnlichkeit und dem Verstande ab. Aber der Stoff zur Vorstellung eines wirklichen Körpers wird der Sinnlichkeit durch Eindruck von außen gegeben, während, wie die kritische Philosophie zeigt, der Stoff zur Vorstellung der Gottheit nur in der Form der Vernunft bestimmt seyn kann, und wirklich bestimmt ist.

ter handeln; als der Metaphysiker, der keine Ueberzeugung vom Daseyn Gottes gelten ließe, die nicht ausdrücklich auf Vernunftgründe gebauet wäre. Hingegen würde der Unwissende, der sich auf den Augenschein beriefe, um die sieben verschiedenen Farben in der Weißen zu läugnen, vielleicht erträglicher urtheilen, als der gewöhnliche Glaubensverfechter, der sich auf den gemeinen Menschenverstand beruft, um der Vernunft allen Antheil an der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes abzusprechen.

Dieser Antheil konnte nur nach und nach, und zwar nur in dem Verhältnisse zum Vorscheine kommen, als mit den höheren Graden von Kultur des gesellschaftlichen Lebens auch das Bedürfniß einer bestimmteren und ausdrücklicheren Leitung durch Vernunft dringender wurde. Der Aberglauben und Unglauben hatten ihre Verwüstungen schon sehr weit getrieben, bevor sich die Theologen genöthiget sahen, die Fragen: Ob der Glaube der Vernunft widersprechen dürfe, und ob die Vernunft den Glauben begründen könne, einer größeren Aufmerksamkeit zu würdigen. Indessen kann man es als eine durch die Erfahrung aller Zeiten bestätigte Thatsache annehmen: daß die Vernunft bey allen kultivirten Nationen der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes immer in eben dem Verhältnisse zu Hülfe kam, als diese Ueberzeugung in ihren Gründen schwankender

wurde.

wurde. Noch nie vielleicht waren diese Gründe so allgemein und so nachdrücklich erschüttert worden, als in unsern Tagen. Es ließe sich also schon in dieser Rücksicht hoffen, daß die Vernunft etwas unternehmen müsse, was sie noch nie gethan hat. Noch nie war es so laut und öffentlich über ihren Antheil an jener Ueberzeugung zur Sprache gekommen; noch nie war sie dringender aufgefordert worden, denselben bestimmt und allgemein befriedigend anzugeben. Er ist der eigentliche Zankapfel zwischen unsern beyden Hauptpartheyen geworden, die sich einander nichts so oft und so nachdrücklich vorwerfen, als daß sie bey ihren Ueberzeugungsgründen vom Daseyn Gottes, die einen zu viel, die andern zu wenig auf Rechnung der Vernunft setzten. Beyden wird es immer unmöglicher diese Vorwürfe von ihren Systemen durch diese Systeme selbst abzulehnen. Umsonst berufen sich die einen auf objektive Vernunftgründe, die über die Fähigkeiten des gemeinen Menschenverstandes erhaben sind, und unter den geübtesten Denkern so viel Widerspruch antreffen: umsonst berufen sich die andern auf Thatsachen, deren innere Unwahrscheinlichkeit in unsern Tagen dem gemeinsten Menschenverstande aufzufallen anfängt, indessen die historische Unerweislichkeit derselben durch die Untersuchungen unsrer Sprach- und Geschichtforscher immer mehr ins Reine gebracht wird. Wollen die einen ihre apodiktische Gewißheit, die allen Glauben überflüssig machen soll, retten; so ist ihnen nichts anderes

übrig, als den von ihren Gegnern bestrittenen Antheil, den die Vernunft an jener Gewißheit hat, bestimmt anzugeben. Wollen die andern ihren Glauben, der alle Vernunftgründe überflüssig machen soll, rechtfertigen; so müssen sie den von ihren Gegnern behaupteten Antheil der Vernunft an dem Glauben vom Daseyn Gottes aus dem Wesen der Vernunft selbst widerlegen.

Die Frage: „Welchen Antheil hat die Vernunft an der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes?" zerfällt also, so wie sie von den Bedürfnissen unsrer Zeit aufgegeben wird, in zwey andere; nämlich: „Ist das Daseyn Gottes durch Vernunft erkennbar? und zwar durch Gründe, die allen Glauben „entbehrlich machen?" und: „Wenn das Daseyn „Gottes nicht erkennbar ist, kann es einen Glauben „desselben geben, der nicht im Wesen der Vernunft „gegründet wäre?" Die Kritik der reinen Vernunft beantwortet beyde Fragen verneinend, zeigt aus der Natur der theoretischen Vernunft die Unmöglichkeit das Daseyn Gottes zu erkennen, aus der Natur der praktischen Vernunft die Nothwendigkeit dasselbe zu glauben, und nöthiget in so ferne die Naturalisten, ihre ungegründeten Ansprüche auf Wissen gegen einen vernünftigen Glauben fahren zu lassen, und die Supernaturalisten, ihren Glauben von der Vernunft anzunehmen. Diese Antwort muß freylich beyden

Partheyen sehr unerwartet kommen. Allein, so wie ihnen nun das ganze Gebieth der reinen Vernunft vor Augen gelegt ist, müssen sie sich, wenn sie anders nicht etwa durch Augenkrankheiten des Geistes oder andere äußere Hindernisse vom aufmerksamen Betrachten desselben abgehalten werden, dem Augenscheine ergeben, der die einen auf diesem Gebiethe vermissen läßt, was sie längst besessen zu haben glaubten, und die andern gewahr zu werden zwingt, was sie daselbst nie vermuthet hatten.

Beyde werden für ihre fehlgeschlagenen Erwartungen reichlich genug durch eine Entdeckung schadlos gehalten, die selbst ihre kühnsten vorigen Ansprüche übertrifft. Sie glaubten wohl bisher, die angeblichen Beweise gegen das Daseyn Gottes gründlich genug widerlegt zu haben. Aber daß sich die Unmöglichkeit solcher Beweise in dem Wesen der Vernunft selbst entdecken und erweisen ließe, daran hat wohl noch keiner von ihnen gedacht. Die vermeynte Allgemeingültigkeit ihrer widerlegenden Gegenbeweise wurde durch die Erfahrung des Gegentheils widerlegt, und so geschickt sie auch die Waffen ihrer Gegner bey jedem Angriffe abgewendet zu haben meynten: so mußte ihnen doch der Umstand, daß diese Gegner immer mit denselben Waffen wieder zurück kamen, alle Hoffnung benehmen, den Streit jemals zu Ende zu bringen. Kant hat diese Waffen zerbrochen, und dadurch den Streit selbst für die

Zukunft unmöglich gemacht. Er hat den Atheismus, der gegenwärtig unter den Gestalten des Fatalismus, Materialismus, Spinozismus, mehr als jemals in der moralischen Welt herum spukt, als ein die Vernunft täuschendes Phantom mit einer Augenscheinlichkeit dargestellt, auf die unsre neueren Theologen bey ihrer Entlarvung des Teufels keinen Anspruch machen können; und wenn es gegenwärtig oder zukünftig noch Fatalisten u. s. w. giebt, so sind es Leute, welche die Kritik der reinen Vernunft entweder nicht studirt, oder nicht verstanden haben.

Da die Anhänger des dogmatischen Theismus den größten Theil der öffentlichen Lehrer der Philosophie, oder wie sie sich ausdrücken, der Philosophen von Profession, auf ihrer Seite haben: so sind sie um so mehr geneigt, ihre Parthey für das einzig ächte philosophische Publikum zu halten, und an den dogmatischen Skeptikern, Atheisten und Supernaturalisten nichts als längst besiegte und entwaffnete Gegner, oder vielmehr auf ewig aus dem Gebiethe der Philosophie verbannte Unphilosophen zu sehen. Allein Sie, lieber Freund, sind mir als kein gewöhnlicher dogmatischer Theist bekannt. Ihnen heißt der dogmatische Skeptiker Hume, der Supernaturalist Paskal, und der Atheist Spinoza nicht weniger Philosoph als der dogmatische Theist Leibnitz. Wenn ich Sie daher um das Resultat der bisherigen Phi-

losophie über das Daseyn Gottes befrage: so weiß ich, daß Sie mich eben so wenig an die dogmatisch-theistische, als an die atheistische Antwort verweisen werden; ungeachtet Sie von der Richtigkeit der erstern bis itzt überzeugt sind. Sie werden vielmehr die besonderen Resultate der philosophischen Partheyen von dem allgemeinen Resultate der Philosophie selbst unterscheiden, und mir eingestehen, daß die philosophirende Vernunft (die mit der Vernunft der dogmatischen Theisten eben so wenig verwechselt werden darf, als der gemeine Menschenverstand mit der Vorstellungsart einzelner Nationen und Menschenklassen) über die Frage vom Daseyn Gottes, durch ihre bisherigen Repräsentanten nichts positives entschieden habe. Dies ist von den Supernaturalisten freylich schon oft und laut genug wiederholt worden (nachdem diese das ihnen mit Unrecht angestrittene Bürgerrecht in der philosophischen Welt aufzugeben, und endlich sogar den Namen eines Philosophen als einen Schimpfnamen von sich abzulehnen gewöhnt worden sind). — Dies ist der gewöhnliche Text zu den modernen Lobreden, die dem gemeinen Menschenverstande auf Unkosten der philosophirenden Vernunft gehalten werden. Allein für mich hat diese Bemerkung einen ganz andern Sinn, als sie in den Augen der Feinde der Philosophie haben muß. Diese übersehen dabey den wesentlichen Unterschied, durch welchen die Frage vom Daseyn Gottes, in wie ferne sie Objekt des gemeinen Menschen-

verstandes, und in wie ferne sie Objekt der philosophirenden Vernunft ist, einen ganz verschiedenen Sinn erhält. In der einen Rücksicht heißt diese Frage: „Giebt es einen von der Welt verschiedenen Grund „(eine Ursache) der Welt?“ In der anderen aber: „Giebt es einen Erkenntnißgrund dieser Ursache; „das heißt einen Grund für die Ueberzeugung von „ihrem Daseyn, der von jedem denkenden Kopfe „verstanden werden kann, und von jedem, der ihn „versteht, als wahr befunden werden muß?“ Der Ausspruch des gesunden Menschenverstandes ist kein Urtheil der raisonnirenden, analysirenden, demonstrirenden Vernunft; sondern der Ausdruck der Voraussetzungen, welche durch unwiderstehlich gefühlte Bedürfnisse abgedrungen, und durch klare, aber undeutliche Begriffe vorgestellt sind; ein Fürwahrhalten, welches die Wirkung von Triebfedern ist, die in den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur gegründet, zwar unaufhörlich, aber immer unerkannt wirken; ein Glauben endlich, der auf unentwickelten, und daher auch zum Theil verkannten Gründen beruht. Da im Gegentheile die philosophirende Vernunft es eigentlich nur mit den Gründen einer jeden Ueberzeugung zu thun hat; so kann sie über keine Ueberzeugung eher mit sich selbst einig werden, als es ihr nicht gelingt die Gründe völlig entwickelt, die Zergliederung derselben bis an die Gränze des Begreiflichen vollendet, und jedes gefundene Merkmal auf ein unter den Philosophen allgemeingeltendes Princip einleuchtend zu-

rück geführt zu haben. Da die philosophirende Vernunft in keiner der bisherigen Antworten auf die Frage vom Daseyn Gottes diese Bedingungen erfüllt hat: so ist es begreiflich genug, warum sie über diese Frage eben so sehr mit sich selbst entzweyt, als der gemeine Menschenverstand mit sich selbst einig gewesen ist.

Die Frage: „Giebt es einen Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes?" wurde bisher von einer Hauptparthey des philosophischen Publikums bejahend, und von einer anderen verneinend beantwortet. Es ist nicht zu läugnen, daß die verneinende Hauptparthey mit sich selbst in einem innerlichen Kampfe begriffen ist, indem sie in zwey besondere Partheyen zerfällt, die Atheistische, und die Dogmatisch-Skeptische; worunter diese jeden Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes verwirft, weil sie die ganze Frage für schlechterdings unbeantwortlich erklärt; jene aber — weil sie das Nichtseyn Gottes erweisen zu können glaubt; die eine den Begriff der von der Welt verschiedenen Ursache der Welt für grundlos, die andre für widersprechend gehalten wissen will. Allein die Philosophie der Religion kann aus diesem Streite ihrer Gegner keineswegs den Vortheil ziehen, den man ihr dem ersten Anblicke nach aus demselben zu versprechen geneigt wird; weil die bejahende Hauptparthey nicht weniger in zwey besondere einander entgegen gesetzte Partheyen zerfällt; nämlich in die Dogma-

tisch-Theistische (Naturalistische), und Supernaturalistische; wovon diese den Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes außerhalb, jene innerhalb des Gebiethes der Vernunft gefunden zu haben behauptet; die eine diesen Grund Vernunftbeweis, die andere Offenbarung nennt, die Eine das Glauben der andern, die Andere das Wissen der Einen bestreitet. Jede dieser vier Partheyen hat die drey übrigen gegen sich, weil jede zu zweyen entgegen gesetzten Hauptpartheyen gehört; und folglich bald für die Bundesgenossen ihrer Gegnerinn, bald wider ihre eigene zu Feld zieht. Wenn der dogmatische Theist mit dem Supernaturalisten über das Bejahen, der dogmatische Skeptiker mit dem Atheisten über das Verneinen eines Erkenntnißgrundes für das Daseyn Gottes gemeine Sache machen: so verbindet auf der andern Seite die Behauptung, „daß die Frage „vom Daseyn Gottes durch Vernunft entschieden „werden könne und müsse," den dogmatischen Theisten mit dem Atheisten gegen die über die Behauptung des Gegentheils verbundenen dogmatischen Skeptiker und Supernaturalisten.

Daß mir die Unternehmung alle das Daseyn Gottes betreffende Resultate der bisherigen Philosophie unter diese vier Hauptgesichtspunkte zu stellen, und alle bisherigen Philosophen, die einzigen Kantischen oder Kritischen ausgenommen, in jener Rücksicht unter vier Partheyen zu ordnen,

mannigfaltigen und harten Widerspruch zuziehen würde, habe ich bey einer ziemlich genauen Bekanntschaft mit der Vorstellungsart der berühmtesten Philosophen unter meinen vaterländischen Zeitgenossen leicht voraus sehen können. Kaum hatte ich die Hauptpunkte, auf welche sich meiner Ueberzeugung nach der sonderbare und ohne Vermittelung der kritischen Philosophie endlose Streit zurück führen läßt, und denselben das Resultat der bisherigen Philosophie, verglichen mit dem Resultate der Kantischen, über das Daseyn Gottes *) bekannt gemacht; als ich auf Kathedern, und in Kritiken und Antikritiken (nach der Weise unsrer Volksphilosophie) verspottet, und in einigen Abhandlungen widerlegt wurde, ohne daß die bestimmte und deutliche Erörterung, die ich über diese Hauptpunkte in dem ersten Buche meines Versuches einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens gegeben habe, den Mißverständnissen, auf welche sich jene Widerlegungen gründeten, zuvor gekommen wäre. Da einige der mir bekannt gewordenen Einwürfe wirklich von scharfsinnigen und mir schätzbaren Männern herrühren, und mein historisch-philosophisches Resultat mit unsern bisherigen Vorstellungsarten wirklich sehr kontrastirt: so dürfte es wohl nicht einmal in Rücksicht auf Sie selbst, mein scharfsinniger Freund, ganz überflüssig seyn, jenes Resultat, bevor ich dasselbe weiter entwickle, durch einige vorläufige Bemerkungen vorzubereiten.

*) In der Allgem. Litteraturzeitung, 1788. No. 231.

Ich weiß, daß es viele denkende Köpfe giebt, welche sich an keine bestimmte Antwort über die Frage vom Daseyn Gottes halten; weil sie sich diese Frage noch nie im Ernste vorgelegt haben. Ursachen dieser Unterlassung lassen sich freylich viele und verschiedene, aber meines Wissens läßt sich keine einzige denken, deren sich ein Mann zu rühmen, oder durch die er Ansprüche auf den Namen eines Philosophen zu machen hätte. Dieser Name mag einem solchen Indifferentisten vielleicht in andern Rücksichten unbenommen bleiben; aber es kann von seiner Meynung durchaus nicht die Rede seyn, wenn die Frage ist, was die philosophirende Vernunft durch die Stimmen der bisherigen Philosophen über das Daseyn Gottes entschieden habe; und weder das wirkliche Daseyn, noch die große Anzahl der Indifferentisten, die in keine der vier Partheyen gehören, kann zum Nachtheil meiner Klassifikation des philosophischen Publikums angeführt werden.

Ich weiß, daß der Sinn von dem eigenthümlichen Hauptsatze jeder Parthey, durch den ich die gemeinschaftliche Meynung ihrer Anhänger auszudrücken versucht habe, in sehr verschiedenen Köpfen sehr verschiedene Modifikationen annimmt; daß es vielen, die auf die Frage vom Daseyn Gottes eine entscheidende Antwort zu besitzen glauben, äußerst schwer werden müßte anzugeben, zu welcher Parthey sie durch dieselbe gehörten; und daß sogar mancher Philosoph von Profession in Verlegenheit gerathen wür-

de, wenn er über das, was er sich bisher unter Atheismus, dogmatischen Skepticismus, Theismus und Supernaturalismus gedacht habe, eine bestimmte Rechenschaft ablegen sollte. Wenigstens sind die Meynungen der berühmtesten Philosophen über den Sinn dieser Benennungen äußerst verschieden. Die Unbestimmtheit aller bisher angenommenen Principien läßt nicht nur der Phantasie freyen Spielraum; sondern nöthiget sogar jeden denkenden Kopf, die Lücke, welche die Vernunft in dem Sinne eines so genannten Grundsatzes gelassen hat, nach seiner Weise so gut er kann, auszufüllen. So hält sich mancher, der aus Verdruß über mißlungene Versuche, oder aus Bequemlichkeit, die Frage vom Daseyn Gottes dahin gestellt seyn läßt, mit voller Ueberzeugung für einen dogmatischen Skeptiker. Weit entfernt aus den ächt skeptischen Gründen von der Unbeantwortlichkeit dieser Frage überzeugt zu seyn, glaubt er auf den Namen eines Skeptikers eben darum um so viel mehr Recht zu haben, weil es ihm (freylich leicht genug) gelungen hat, sogar auch den Hauptsatz des dogmatischen Skepticismus selbst zu bezweifeln. So wird sich mancher, der das Daseyn Gottes mit Mendelssohn demonstrirt, übrigens aber mit Mund und Herzen dem orthodoxen theologischen Lehrbegriffe der lutherischen, reformirten oder katholischen Kirche zugethan ist, durch den Namen eines dogmatischen Theisten beleidiget halten; bloß weil er sich unter demselben einen Naturalisten zu denken

gewohnt ist, der nicht nur die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes der Vernunft verdankt, sondern ohne Unterschied alle Offenbarung läugnet.

Ich weiß, daß viele gegen jeden Platz unter einer der vier Partheyen aus dem Grunde protestiren zu müssen glauben, weil sie sich zu gewissen aus den Vorstellungsarten von mehr als Einer Parthey entstandenen Coalitionssystemen bekennen. Die erwähnte Unbestimmtheit in den Principien und Hauptsätzen der vier Partheyen macht es begreiflich genug, wie es zugehe, daß sich diese Principien und Hauptsätze bey allem Widerspruche, in welchem sie ihren wesentlichen Merkmalen zufolge unter einander stehen, gleichwohl so gewöhnlich in einem und eben demselben Kopfe vertragen. Es giebt Schriftsteller, die mit wahrer Ueberzeugung als Philosophen den Atheismus, als Theologen den Supernaturalismus vertheidigen, und die das Nichtseyn Gottes durch Vernunft wissen würden, wenn sie nicht das Daseyn Gottes der Offenbarung glaubten. Andern ist es durch eine viel geringere Anstrengung ihrer Denkkraft gelungen, ihren Naturalismus, zu dem sie sich als Philosophen von Profession bekennen zu müssen glauben, so geschmeidig, oder wie sie es nennen, so moderat zu machen, daß er sich nicht nur mit dem Supernaturalismus sehr freundschaftlich verträgt; sondern auch demselben bey öffentlichen Verhandlungen die rechte Hand läßt; eine Ehre, die der durch moderate Theologen hin und wieder

moderat gewordene Supernaturalismus seiner seits bey Gelegenheit zu erwiedern weiß. Was hat die Inkonsequenz der Menschen nicht alles gepaart! und was läßt sich in der Vorstellung eines Gegenstandes, der nur durch völlig reine Ideen der Vernunft richtig gedacht werden kann, was läßt sich im Begriffe von der Gottheit nicht alles zusammen reimen, so lange die Phantasie durch keine allgemeingeltende Regeln beym Denken desselben im Zaume gehalten wird, und die Vernunft bey ihrem Geschäfte nicht so viel nach dem Grundgesetze ihrer allgemeinen Form, als nach den Forderungen individueller Bedürfnisse, und den Gesichtspunkten, welche Erziehung, Gewohnheit, Leidenschaften, u. dergl. m. fest gesetzt haben, zu Werke geht! Es giebt freylich Behauptungen, welche nach dem einmal zum Grunde liegenden allgemeinen Mißverständnisse durch die Vernunft als die Vereinigungspunkte zweyer Partheyen in Eine Hauptparthey bestimmt werden; und ich selbst habe diese Behauptungen bey meiner Klassifikation angegeben. Aber man vergesse auch über diese Vereinigungspunkte, die von ihnen unzertrennlichen Trennungspunkte nicht, die nur durch ein einseitiges starres Hinblicken auf die Einen übersehen werden können. Für Einen dogmatischen Theisten, der die scharfe, aber darum noch freylich nicht jedem sichtbare Gränzlinie verkennt, die ihn vom Supernaturalisten trennt, giebt es vielleicht zehn Anhänger dieser Parthey, die den Supernaturalismus für ihren schlimmsten Gegner ansehen, und weit eher

mit dem Atheismus als mit ihm gemeine Sache machen würden. Für Einen Supernaturalisten, der den Atheismus gegen den dogmatischen Theismus zu Hülfe ruft, giebt es gewiß hundert, die den Atheismus durch dogmatischen Theismus bekämpfen, und ihre Antipathie gegen diesen so lange vergessen, als sie seine Waffen benutzen zu können glauben: bis sie ihn endlich etwa dem dogmatischen Skepticismus preis geben, und auf den Trümmern des letztern; nachdem auch er seine Dienste gethan hat, ihr Lehrgebäude für die Ewigkeit fest gegründet halten.

Ich weiß, daß manche von denen, die ich unter den dogmatischen Theisten begriffen habe, sich gegen diese Benennung dadurch gesichert glauben, daß sie selbst ihrem Ueberzeugungsgrunde vom Daseyn Gottes den Namen einer Demonstration, und sogar eines apodiktischen Beweises absprechen. Die gewöhnlichen äußerst schwankenden Begriffe von Demonstration, Beweis, Gewißheit, u. s. w. kommen ihnen bey dieser Apologie freylich nicht wenig zu statten. Allein sie mögen ihre Ueberzeugung eine bloß wahrscheinliche oder ausgemachte Gewißheit nennen; so bald der Grund derselben objektiv seyn, das heißt, außer der Form des bloßen Vorstellungsvermögens in den für erkannt gehaltenen Dingen an sich gelegen seyn soll; so ist die Ableitung ihrer Ueberzeugung aus einem solchen Grunde ein dogmatischer Beweis, und sein Bekenner gehört unter diejenigen, welche das Da-

seyn Gottes durch blossen Gebrauch der Vernunft für (wahrscheinlich oder ausgemacht) erkennbar halten.

Ich weiss, dass der von je her vieldeutige Begriff vom Atheismus durch einige neueren Versuche, den Spinozismus zu erörtern, und den Spinoza gegen den Vorwurf des Atheismus zu retten, noch viel unbestimmter geworden ist. Durch eine ziemlich gewöhnliche Verwechslung des Grundes mit der Ursache, hat man den Namen Gott von dem von der Welt verschiedenen Grunde (der Ursache) auf den in der Welt selbst vorhandenen Grund der Erscheinungen (die Substanz) übertragen, und sogar den vom Sprachgebrauch geforderten Unterschied zwischen Gott und Welt dadurch genugsam angegeben zu haben geglaubt, dass man durch die eine Benennung das Unveränderliche, Nothwendige, Selbstthätige, durch die andere aber das Veränderliche, Zufällige, sich leidend Verhaltende zusammen gefasst und bezeichnet hat. Ob nach dieser Voraussetzung Spinoza ein Theist, Deist, oder weder Theist, Deist, noch Atheist heissen müsse? darüber sind seine Ehrenretter nicht so ganz unter sich einverstanden; setzen sich aber über diese Schwierigkeit gemeiniglich dadurch hinaus, dass sie gegen den Namen, der dem Spinoza zukommen soll, eine Gleichgültigkeit annehmen, die eben so gross, ist als ihr Eifer gegen den Namen, der dem Spinoza nicht zukommen soll.

Da meiner Ueberzeugung nach der Sprachgebrauch, der gemeine so wohl als der philosophische, das Wort Gott nicht für was immer für einen Grund der Erscheinungen, sondern für die Ursache der Welt im strengsten Sinne des Ausdruckes bestimmt hat; so zähle ich jede Philosophie, die eine solche Ursache läugnet, zur atheistischen Parthey; und weiß, daß ich alle Freunde der Philosophie auf meiner Seite habe, die mit mir überzeugt sind, daß keine Energie des Genies jemanden die Macht und das Recht geben könne, dem Sprachgebrauche Gewalt anzuthun, und daß Sprachverwirrung der gewisseste Vorbothe des nahen Todes der Philosophie sey.

Ich weiß endlich, daß der so genannte Eklekticismus unsrer Popularphilosophie seinen Anhängern ein panisches Schrecken vor den Namen Parthey, Sekte, System, u. dergl. m. einflößt; und daß ein Eklektiker dieser Art lieber auf den Namen eines Philosophen Verzicht thun, als denselben unter der Bedingung, vorher seinen Platz unter den vier Partheyen anzuerkennen, annehmen würde. Jeder beruft sich auf seine individuelle Philosophie, die freylich ein ihm eigenthümliches Aggregat von Reminiscenzen einer oft sehr ausgebreiteten Lektüre, ein in seiner Art einziges Ganze aus mannigfaltig verstümmelten Bruchstücken der verschiedensten Lehrgebäude zusammen gestoppelt, ist. Allein so wie jedes Individuum seine Art, und jede Art ihre Gattung hat: so glaube ich der Individualität

lität unsrer Popularphilosophen keineswegs zu nahe zu treten, wenn ich die zwey möglichen Antworten, die von ihnen auf die zwey das Daseyn Gottes betreffenden Hauptfragen: Giebt es einen Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes? und: Vermag die Vernunft die Frage vom Daseyn Gottes befriedigend zu beantworten? gegeben werden können, und die entweder bejahend oder verneinend ausfallen müssen, — vier Antworten, und die Bekenner jeder dieser verschiedenen Antworten — Partheyen nenne, und diese Partheyen mit den Namen belege, — welche ihnen der Sprachgebrauch in Rücksicht auf jene Antworten bestimmt hat.

Auch der Selbstdenker vom höchsten Rang muß sich zu einer dieser Partheyen bekennen, oder vielmehr er gehört zu einer derselben mit einer Nothwendigkeit, von der ihn nichts als die kritische Philosophie retten kann. Er wird aber durch den ihm unvermeidlichen Namen eines dogmatischen Theisten, Atheisten, dogmatischen Skeptikers, oder Supernaturalisten keineswegs für den Nachbether einer fremden Meynung, oder auch nur für den Anhänger von dem Systeme irgend eines seiner Zeitgenossen oder Vorgänger erklärt. Die Eigenthümlichkeit seiner Philosophie bleibt ihm dadurch eben so völlig unangefochten, als die Individualität seiner Person durch die Namen Mensch, Europäer, Deutscher, Philosoph u. s. w. die er ohne Widerwil-

len mit so vielen andern theilt. Seine Vernunft würde nicht Vernunft heißen können, wenn sie nicht etwas jedem menschlichen Vorstellungsvermögen gemeinschaftliches wäre, das heißt, eine Form hätte, die ihrem Wesen nach in allen Individuen eben dieselbe seyn muß. Sie mag sich durch den Grad ihrer Kraft, und durch den Unterschied der Materialien, die sie bearbeitet, und die ihr von einer feineren Organisation, und einer lebendigeren Einbildungskraft vorgehalten werden, noch so vorzüglich und eigenthümlich auszeichnen: so ist sie doch gleichwohl auch in ihren eigenthümlichsten Handlungen an Gesetze gebunden, die diesen Handlungen ein Gepräge geben, wodurch sich dieselben mit den Vernunfthandlungen anderer in Eine Klasse setzen lassen, und wodurch sie in Arten und Gattungen eingetheilt werden müssen.

Lassen Sie sich daher, lieber Freund, durch die bisherigen und künftigen Protestationen der Gegner der Kantischen Philosophie, gegen meine vier Partheyen nicht irre machen. Diese Gegner besitzen entweder noch keine bestimmte Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes; oder sie mögen ihre gefundene Antwort von jeder bisher angenommenen noch so sorgfältig auszeichnen, den Gründen derselben eine noch so unsystematische Form geben, und die metaphysischen Grundlinien derselben durch Künste des Witzes und Zauberey der Phantasie noch so sehr, auch ihren eigenen Augen, unkenntlich gemacht ha-

ben: so wird gleichwohl diese Antwort auf den alten Fundamenten entweder des dogmatischen Skepticismus, oder des Atheismus, oder des dogmatischen Theismus, oder des Supernaturalismus gegründet seyn müssen. Denn entweder haben sie die große Frage durch objektive*) Vernunftgründe beantwortlich gefunden oder nicht. Im ersten Falle glauben sie entweder das Daseyn Eines, oder Keines von der Welt verschiednen Grundes der Welt zu erkennen; und sind dann entweder Theisten oder Atheisten. Im zweyten Falle nehmen sie entweder Gründe für das Daseyn Gottes an, die außer dem Gebiethe des menschlichen Erkenntnißvermögens liegen, oder schlechterdings gar keine; und sind folglich entweder Supernaturalisten, oder dogmatische Skeptiker.

Die Nothwendigkeit Einer dieser Vier Partheyen angehören zu müssen, muß meinem Gefühl nach, einen denkenden Kopf, der noch keine be-

*) Objektiv nenne ich die Gründe, welche man bisher in der Natur der für vorgestellte Objekte gehaltenen Dinge an sich für das Daseyn Gottes gefunden zu haben glaubte; subjektiv aber die Gründe, welche die Kantische Philosophie in der Form des bloßen (theoretischen und praktischen) Vermögens der reinen Vernunft für diese Grundwahrheit der Religion entdeckt hat; Gründe, die folglich nur durch Zergliederung des Vorstellungsvermögens gefunden werden, und bey denen von aller angeblichen Kenntniß der Dinge an sich, auf welche alle dogmatische Philosophie bisher gebaut hat, abstrahirt wird.

stimmte Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes besitzt, in eine Verlegenheit setzen, die ihm alle Lust benimmt, diese Antwort bey der bisherigen Philosophie, mit Vorbeygehung der Kantischen, aufzusuchen. Für welche der vier bisherigen Antworten er sich auch einst erklären mag: so weiß er vorher, daß er nicht etwa den großen Haufen des philosophischen Publikums; sondern drey Viertheile des hohen Rathes der Selbstdenker gegen sich, und einen Hauptsatz zu vertheidigen hat, der durch eine sehr auffallende, und völlig entschiedene Mehrheit gleich wichtiger Stimmen verworfen ist. Wenn auch diese Mehrheit der Stimmen kein Beweis gegen den von ihm gewählten Hauptsatz ist: so ist sie doch ein höchst bedenklicher äußerer Grund gegen denselben, ein Grund, den er so lange gelten lassen muß, bis er nicht durch eine vollendete Untersuchung, wobey er die Gründe jeder Parthey abgehört haben müßte, überzeugt ist, daß sich die philosophirende Vernunft nur durch Ein Viertheil ihrer Repräsentanten, und zwar gerade durch dasjenige erklärt habe, dessen Gründe den Beyfall seiner individuellen Vernunft vor allen andern zu gewinnen das Glück hatten, und welches er sofort mit Ausschluß aller übrigen, für das ganze und einzig wahre philosophische Publikum zu halten hätte. Bis dahin muß er mit mir annehmen: die philosophirende Vernunft habe sich über die Frage vom Daseyn Gottes entweder gar nicht; oder durch den größeren Theil ihrer

Repräsentanten; durch drey Partheyen gegen Eine, erklärt, und zwar über folgende Hauptsätze:

1) Des dogmatischen Skepticismus: „daß die Frage vom Daseyn Gottes schlechterdings nicht beantwortet werden könne."

2) Des Supernaturalismus: „daß sie nur durch Offenbarung beantwortet werden könne."

3) Des Atheismus: „daß sie aus objektiven Vernunftgründen verneinend beantwortet werden müsse."

4) Des dogmatischen Theismus: „daß sie aus objektiven Vernunftgründen bejahend beantwortet werden müsse."

Jeder dieser Sätze wird von einer einzigen Parthey angenommen, und von dreyen verworfen. Die philosophirende Vernunft hat daher entweder durch die vier Partheyen über die Frage vom Daseyn Gottes gar nichts entschieden: oder sie hat entschieden, daß die vier bisherigen Antworten falsch sind. Im letztern Falle hat sie aber eben dadurch über die Wahrheit der kontradiktorischen Gegensätze dieser Antworten entschieden; und es stehen in so ferne folgende Sätze als das Resultat der bisherigen Philosophie überhaupt, durch die negativen Entscheidungen von drey Partheyen gegen Eine fest:

1) Die Frage vom Daseyn Gottes läßt sich befriedigend beantworten.

2) Die Frage vom Daseyn Gottes läßt sich nicht durch Offenbarung beantworten. *)

3) Die Frage vom Daseyn Gottes läßt sich durch keine objektiven Gründe verneinend beantworten.

4) Die Frage vom Daseyn Gottes läßt sich durch keine objektiven Gründe bejahend beantworten.

Was sagen Sie dazu, lieber Freund, daß eben diese vier Sätze, über deren Wahrheit drey Partheyen gegen Eine eben darum einig seyn müssen, weil sie über die Falschheit ihrer kontradiktorischen Gegensätze einig sind, daß diese Sätze, die man in dieser Rücksicht als Aussprüche der philosophirenden Vernunft durch die Mehrheit der Stimmen der Selbstdenker ansehen kann, — durch die Kantische Philosophie aus einem einzigen Princip abgeleitet werden, daß sie die positiven Resultate sind, welche die Kritik der Vernunft auf einem ganz andern Wege, nämlich durch Zergliederung des bloßen Erkenntnißvermögens heraus gebracht hat, und daß sie die Bedingungen ausdrücken, welche die neue Philosophie für den einzig probehältigen Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes fest setzt?

*) Selbst der größte Theil der eifrigsten heutigen Verehrer und Verfechter der Offenbarung lehrt, daß das Daseyn Gottes keineswegs unter die geoffenbarten Glaubensartikel gehören könne.

Nachdem die neue Theorie der reinen Vernunft die durchgängig bestimmte Idee der Gottheit aus der Form der theoretischen Vernunft entwickelt, und ihren wesentlichen Merkmalen nach auf allgemein geltende Principien zurück geführt hat, stellt sie in der Form der praktischen (bey der Sittlichkeit wirksamen) Vernunft den Grund auf, der das an sich unbegreifliche Daseyn des jener Idee entsprechenden Gegenstandes anzunehmen nöthiget. Sie beantwortet auf diese Weise die Frage vom Daseyn Gotres erstens befriedigend für alle, welche diese Theorie studirt und verstanden haben, zweytens aus bloßen natürlichen Vernunftgründen, drittens bejahend; viertens aus Gründen, die bloß subjektiv, in der Form der Vernunft, unabhängig von allen angeblich erkennbaren Dingen an sich vorhanden sind; und erfüllt folglich, was die philosophirende Vernunft durch die überwiegenden Stimmen ihrer Repräsentanten für diese Antwort gefordert, aber an allen bisherigen Antworten vermißt hat.

Ich weiß, lieber Freund, daß Ihnen der Grund des moralischen Glaubens, den die Kantische Philosophie als den einzig philosophisch erweislichen Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes aufstellt, noch immer räthselhaft scheinen muß. Ich muß sogar, wenigstens für eine Zeit lang, darauf Verzicht thun, Sie mit der innern Beschaffenheit dieses Ueberzeugungsgrundes, und mit seinen

Beweisen bekannt zu machen; weil dies ohne vorläufige, und zwar sehr genaue Bekanntschaft mit dem ganzen kritischen Systeme unmöglich ist. Allein Sie wissen (und ich bitte Sie dies ja nicht zu vergessen), daß ich es für itzt nur mit äusseren Gründen zu thun habe, wobey Sie die Richtigkeit der inneren einstweilen dahin gestellt seyn lassen können.

Die neue philosophische Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes; die den Bedürfnissen unsers Zeitalters angemessen seyn, die gerechten Foderungen der bisherigen Partheyen befriedigen, und ihre Anmaßungen zurück weisen soll, kann keinesweges neue, nie geahndete, bis itzt noch nie wirksame Gründe enthalten: sondern sie muß die immer vorhandenen, und, alles ihres Verkanntwerdens ungeachtet, fortwirkenden Triebfedern der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes in ihrer eigentlichen Beschaffenheit sichtbar machen, und durch Grundsätze ausdrücken, welche durch eine auf allgemein geltende Principien zurück geführte Bestimmtheit ihrer Merkmale gegen die bisherigen sowohl, als gegen künftige Mißverständnisse gesichert sind. Sie muß die vier schwankenden Haupsysteme vollends umstoßen; aber nur um aus den brauchbaren Materialien, die in jedem derselben enthalten sind, ein Neues zu errichten, das bey allen künftigen Fortschritten des menschlichen Geistes sowohl von innen an Festigkeit, als von außen an

Brauchbarkeit nicht nur nichts verlieren, sondern immer mehr und mehr gewinnen muß. Sie muß das eigenthümliche Wahre, das jede Parthey aus ihrem Gesichtspunkte gesehen hat, von dem Falschen, das durch die Einseitigkeit dieser Gesichtspunkte in den Antworten einer jeden unvermeidlich war, absondern; das Eine in ihren Ueberzeugungsgrund aufnehmen, das Andere aus demselben ausschließen; und, indem sie das gemeinschaftliche Mißverständniß, das den Vereinigungs- und Trennungspunkt der bisherigen Meynungen den Augen der Streitenden entzogen hat, sichtbar macht, den Alten und so lange für nothwendig endlos gehaltenen Streite auf immer ein Ende machen. Sie muß endlich in ihren Gründen den scharfsinnigsten und geübtesten Denkern, in ihrem Resultate aber dem gemeinsten Menschenverstande einleuchten.

Daß die von der Kantischen Philosophie aufgestellte neue Antwort alle diese Bedingungen vollkommen erfülle, hoffe ich, Ihnen in meinem nächst folgenden Briefe so einleuchtend zu zeigen, als es ohne die Entwicklung der innern Gründe dieser Antwort geschehen kann. Einige hieher gehörige vorläufige Bemerkungen mögen den gegenwärtigen beschließen.

Die Kantische Antwort leitet die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes aus der Vernunft her, und zum Glauben hin. Ein Verfahren, das der menschliche Geist, im Ganzen genommen, im-

mer befolgt hat; und das so alt ist, als jene Ueberzeugung selbst. Von je her war das Daseyn Gottes der eigenthümlichste Gegenstand der angelegensten Beschäftigung der philosophirenden Vernunft, und zugleich der allgemeinste Gegenstand des Glaubens. Aber noch nie ist die Beschäftigung der Vernunft mit dieser großen Frage nach vorher genau bestimmten Gränzen ihres Vermögens geprüft, noch nie der Antheil, den sowohl Wissen als Glauben an der Antwort auf diese Frage haben können und müssen, genau aus einander gesetzt, noch nie sind die Ansprüche, welche sowohl Wissen als Glauben an die allgemeine Ueberzeugung vom Daseyn Gottes haben, dargethan worden. Dies war der Kantischen Philosophie aufbehalten. Durch eben dieselbe Beleuchtung und Gränzbestimmung des Gebiethes der theoretischen sowohl als der praktischen Vernunft, durch welche der auf dem letzteren fest stehende Grund des moralischen Glaubens entdeckt und erkannt wird, stürzen auf dem ersteren die ohnehin so sehr erschütterten Lehrgebäude der objektiven Vernunftbeweise, und der historischen (übernatürlichen) Glaubensgründe dahin; und es entsteht durch die glücklichste Vereinigung der geläuterten Hauptgründe von diesen beyden Lehrgebäuden, ein Neues, in welchem das Wissen anmaßend, und das Glauben blind zu seyn aufhört. Der Theist welcher bey der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes sein Wissen', und der Supernaturalist, der dabey seinen

Glauben geltend machen will, finden beyde ihre vernünftigen Forderungen zugestanden; so wie im Gegentheil das Unstatthafte in ihren bisherigen Ansprüchen, nach welchen der eine keinen Glauben neben seiner Vernunft, der andere keine Vernunft über seinen Glauben zugeben wollte, auf immer abgewiesen ist. Beyde treffen von nun an auf der sichtbar gewordenen Linie zusammen, welche die Schranken bezeichnet, über die das Wissen nicht hinaus gehen, und die Gränzen, von denen sich der Glauben nicht entfernen darf. Der Theist, nimmt den Glauben auf Befehl seiner Vernunft an, und der Supernaturalist huldiget der Vernunft zum Besten seines Glaubens, und ihre Fehde ist auf immer beygelegt. — Mit dem Mißverständnisse, welches die Fehde veranlaßte und unterhielt, fällt auch der unselige Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Religion weg. Der gewöhnliche Glauben, welcher die Vernunftgründe ausschloß, war eben so wenig für denkende Köpfe, als die gewöhnlichen Vernunftbeweise, welche den Glauben verdrangen, für den gemeinen Mann gemacht. Eben darum aber waren die Religionen dieser beyden Menschenklassen nicht durch eine bloße äußere Verschiedenheit der Vorstellungsarten, sondern in den Grundbegriffen selbst einander entgegen gesetzt. Die Kantische Antwort vereiniget beyde; indem sie in ihren Gründen den scharfsinnigsten Denker, und in ihrem Resultate den gemeinsten Verstand befriediget. Wenn die Gründe,

durch welche sie zum Glauben führet, einmal verstanden sind: so ist die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes gegen alle Einwendungen der geübten Vernunft auf immer gesichert, so sind die Quellen dieser Einwendungen abgeschnitten, und alle dogmatischen Beweise für und wider das Daseyn Gottes, wovon die einen den Glauben für Denker überflüssig, die andern aber unmöglich machten, vernichtet. Der geübteste Metaphysiker, oder welches in der Zukunft eines seyn wird, der Philosoph, der das Wesen und die Schranken der Vernunft am genauesten kennt, wird also auch am meisten geneigt seyn müssen, der Stimme der praktischen Vernunft, die ihm Glauben nothwendig macht, Gehör zu geben. Es ist dieses die Stimme die auch dem gemeinsten Verstande vernehmlich genug ertönt. Während alle bisherigen Orakel der theoretischen Vernunft für die Philosophen so vieldeutig ausfallen; für den großen Haufen aber so viel als gar nicht da sind, giebt die praktische Vernunft in ihrer Gesetzgebung der Sitten Entscheidungen, die ihrem wesentlichen Inhalte nach allen Menschenklassen gleich verständlich und einleuchtend sind: und wenn sich der Weise genöthiget sieht, ein höchstes Wesen als Princip der sittlichen und physischen Naturgesetze voraus zu setzen, welches mächtig und weise genug ist, die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen, als den nothwendigen Erfolg der sittlichen Gesetze, zu bestimmen und wirklich zu machen; so fühlt sich auch der gemeinste Mann gedrungen, einen künftigen

Belohner und Bestrafer jener Handlungen anzunehmen, die sein Gewissen (auch wider seinen eigenen Willen) billiget oder verwirft. In der Kantischen Antwort ist es also ein und eben derselbe Grund der moralischen Vernunft, welcher dem aufgeklärtesten sowohl als dem gemeinsten Verstande Glauben nothwendig macht; und zwar einen Glauben, der die strengste Prüfung des einen aushält, und den gewöhnlichsten Fähigkeiten des andern einleuchtet. — Welche Empfehlung für die Kantische Philosophie! daß sie durch eine Untersuchung, bey der sie alle Tiefen der spekulativen Philosophie erschöpft hat, eben den Ueberzeugungsgrund für das Daseyn Gottes gefunden und bestätiget hat, den die Geschichte aller Zeiten und Völker für den ältesten, allgemeinsten und wirksamsten angiebt; und daß sie endlich die weise Veranstaltung der Vorsehung, die, bey einer allen Menschen gleich wichtigen Angelegenheit, dem durch zufällige Umstände gebildeten Verstande von dem weniger gebildeten nichts voraus geben konnte, nicht bloß wahrscheinlich gemacht, sondern streng bewiesen hat!

Aus dem bisher gesagten ergiebt es sich deutlich genug, daß der bekannte Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn, den Sie, lieber Freund, so bedenklich gefunden haben, wenigstens in wie ferne derselbe den Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes betrifft, schon einige Jahre vorher entschieden war, als er wirklich ausbrach. Men-

Grundsätze hätte vereinigen können: „In Absicht „auf Lehren ewiger Wahrheiten keine andere Ueberzeugung gelten zu lassen, als die Ueberzeugung „durch Vernunftgründe.“ — Dem sey aber wie ihm wolle, so bleibt dem Streite zwischen Jacobi und Mendelssohn das Verdienst, die dialektische Doppelsinnigkeit unsrer Metaphysik hervor getrieben, und in allgemeinere Aufmerksamkeit gebracht zu haben. Mendelssohn schützte und vertheidigte den dogmatischen Theismus, und hielt denselben, da ihm die neue Quelle philosophischer Ueberzeugung so gut als gar nicht geöffnet war, unter allen andern Systemen für das einzige erweisliche. Jacobi hingegen, *) „schützt und vertheidiget, Philosophie gegen Philosophie gehalten, den Atheismus, und läßt ihn, „wenn keine neue Quelle der Evidenz geöffnet wird, „als das bündigste unter allen Systemen gelten.“ Beyde Männer haben die Gründe ihrer so sehr entgegen gesetzten Meynungen in einer und eben derselben Wissenschaft — in unsrer bisherigen Metaphysik — gefunden, und auf eine Art dargethan, die ihrem allgemein anerkannten philosophischen Geiste, und ihrer innigen Bekanntschaft mit dieser Wissenschaft das vollgültigste Zeugniß giebt. Wie sehr muß also diese merkwürdige und auffallende Thatsache den Beweisen zu Statten kommen, mit welchen die Kritik der Vernunft unsre bisherige Metaphysik überführt hat, daß sie widersprechende Resultate noth-

*) Resultate S. 154.

nothwendig begünstigen müsse! Wie sehr muß sie aber auch die denkenden Köpfe unter unsern Zeitgenossen auffordern, den Vorschlägen Gehör zu geben, welche eben diese Kritik der Vernunft für eine bessere Metaphysik gethan hat.

Fünfter Brief.

Das Resultat der Kritik der Vernunft über den nothwendigen Zusammenhang zwischen Moral und Religion.

Die Bestätigung des Gerüchtes, daß der öffentliche Vortrag der Kritik der Vernunft auf einer gewissen deutschen Universität verbothen sey, würde mir lange nicht so unerwartet seyn, als Ihnen, mein Freund, die Widerlegung desselben seyn müßte. Was besorgen Sie nicht alles von der mehr als jemals geschäftigen Parthey der Zeloten, die ihre Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion und der Moralität lieber aus jeder anderen Quelle, nur nicht aus der Vernunft abgeleitet wissen will? Ich hingegen, der ich der entgegen gesetzten und besseren Parthey ein immer mehr zunehmendes Uebergewicht zutraue; ich erwarte gerade von dieser den heftigsten und wirksamsten Widerstand gegen die neue Philosophie, *) ohne ihn

*) Diese Erwartung ist, von der Zeit an, da ich sie zuerst geäußert hatte, durch den größten Theil unsrer Philosophen von Profession, theils in eigenen Büchern

jedoch auch in seinen stärksten Ausbrüchen zu fürchten. Hat es die Kritik der Vernunft durch die Festsetzung des **Vernunftglaubens** mit den Schwärmern auf beyden Seiten verdorben, wovon die einen ihren Glauben durchaus nicht von der Vernunft annehmen, und die andern, auf das **Wissen** erpicht, der Vernunft selbst nicht **glauben** wollen: so hat sie es durch die Vernichtung aller **objektiven Beweise** für das Daseyn Gottes auch mit allen den aufgeklärten Vertheidigern der Religion aufzunehmen, die mit **Mendelsohn** diese Beweise für die Grundwahrheiten der Religion selbst ansehen, oder wenigstens der Meynung des verewigten Mannes beypflichten: *) „Kein Verehrer der Gott„heit müsse den mindesten Beweisgrund verwerfen, „der nur einige Ueberredungskraft mit sich führt.“ Sie, mein Freund, der Sie sich selbst zu dieser Klasse bekennen, geben mir keinen geringen Beweis sowohl Ihres Zutrauens, als Ihrer unbefangenen Wahrheitsliebe, indem Sie mich auffordern, der Kantischen Philosophie hierüber das Wort zu reden.

und Dissertationen, theils in Magazinen und Bibliotheken, in dem größten Theile unsrer gelehrten-Zeitungen und kritischen Journale, auf dem größten Theile unsrer philosophischen Kathedern — erfüllt worden.

*) Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, S. 102. in der neuen Auflage. Berlin, bey Spener 1786.

Sie fragen in Ihrem letzten Briefe: „Was „soll die Religion durch den Umsturz von Beweisen „gewinnen, denen eine so beträchtliche Menge großer „und kleiner Geister ausschließende Kraft der Ueber„zeugung einräumt, und denen die Religion so viel „von ihren Siegen über die Zweifelsucht der Ungläu„bigen, und die Vernunft von dem Ansehen zu ver„danken hat, das ihr nach und nach von den Su„pernaturalisten selbst in den Angelegenheiten der „Religion eingestanden wird?" — Ich glaube hierauf mit Zuversicht antworten zu können: „Die Re„ligion gewinnt durch die Hinwegräumung dieser „Beweise (so wie dieses Geschäft durch die Kantische „Philosophie vorgenommen wird), nichts gerin„geres, als einen einzigen unerschütterli„chen und allgemeingültigen Erkenntniß„grund ihrer ersten Grundwahrheit, der auf dem „Wege der Vernunft die Vereinigung der „Religion und der Moral vollendet, welche „durch das Christenthum auf dem Wege des „Herzens eingeleitet worden ist." Ich hoffe mich hierüber zu Ihrer Befriedigung zu erklären.

Diese Vereinigung, eingeleitet zu einer Zeit, wo die Trennung zwischen Religion und Moral den höchsten Grad erreicht zu haben schien, ist ein Verdienst des Christenthums, das ihm seine Feinde selbst nicht absprechen können; seine Freunde aber nicht genug zu schätzen wissen, wenn sie noch ein größeres fordern, um den erhabenen Stifter dessel-

jedoch auch in seinen stärksten Ausbrüchen zu fürchten. Hat es die Kritik der Vernunft durch die Festsetzung des Vernunftglaubens mit den Schwärmern auf beyden Seiten verdorben, wovon die einen ihren Glauben durchaus nicht von der Vernunft annehmen, und die andern, auf das Wissen erpicht, der Vernunft selbst nicht glauben wollen: so hat sie es durch die Vernichtung aller objektiven Beweise für das Daseyn Gottes auch mit allen den aufgeklärten Vertheidigern der Religion aufzunehmen, die mit Mendelsohn diese Beweise für die Grundwahrheiten der Religion selbst ansehen, oder wenigstens der Meynung des verewigten Mannes beypflichten:*) „Kein Verehrer der Gottheit müsse den mindesten Beweisgrund verwerfen, „der nur einige Ueberredungskraft mit sich führt.“ Sie, mein Freund, der Sie sich selbst zu dieser Klasse bekennen, geben mir keinen geringen Beweis sowohl Ihres Zutrauens, als Ihrer unbefangenen Wahrheitsliebe, indem Sie mich auffordern, der Kantischen Philosophie hierüber das Wort zu reden.

und Dissertationen, theils in Magazinen und Bibliotheken, in dem größten Theile unsrer gelehrten Zeitungen und kritischen Journale, auf dem größten Theile unsrer philosophischen Kathedern — erfüllt worden.

*) Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, S. 102. in der neuen Auflage. Berlin, bey Spener 1786.

Sie fragen in Ihrem letzten Briefe: „Was „soll die Religion durch den Umsturz von Beweisen „gewinnen, denen eine so beträchtliche Menge großer „und kleiner Geister ausschließende Kraft der Ueber„zeugung einräumt, und denen die Religion so viel „von ihren Siegen über die Zweifelsucht der Ungläu„bigen, und die Vernunft von dem Ansehen zu ver„danken hat, das ihr nach und nach von den Su„pernaturalisten selbst in den Angelegenheiten der „Religion eingestanden wird?" — Ich glaube hierauf mit Zuversicht antworten zu können: „Die Re„ligion gewinnt durch die Hinwegräumung dieser „Beweise (so wie dieses Geschäft durch die Kantische „Philosophie vorgenommen wird), nichts gerin„geres, als einen einzigen unerschütterli„chen und allgemeingültigen Erkenntniß„grund ihrer ersten Grundwahrheit, der auf dem „Wege der Vernunft die Vereinigung der „Religion und der Moral vollendet, welche „durch das Christenthum auf dem Wege des „Herzens eingeleitet worden ist." Ich hoffe mich hierüber zu Ihrer Befriedigung zu erklären.

Diese Vereinigung, eingeleitet zu einer Zeit, wo die Trennung zwischen Religion und Moral den höchsten Grad erreicht zu haben schien, ist ein Verdienst des Christenthums, das ihm seine Feinde selbst nicht absprechen können; seine Freunde aber nicht genug zu schätzen wissen, wenn sie noch ein größeres fordern, um den erhabenen Stifter dessel-

ben mit dem Ehrennamen eines Retters der Menschheit zu benennen. Jesus Christus hatte bey dem großen Haufen seiner Zeitgenossen Religion ohne Moral, und bey ein paar philosophischen Sekten Moral ohne Religion angetroffen. Der Gesinnung desjenigen gemäß, der ihn gesandt hatte, mußte seine Aufmerksamkeit den größeren Theil treffen, ohne den kleineren zu vernachlässigen; und Religion, wozu die allgemeinere Anlage und Vorbereitung da war, mußte die Grundlage einer neuen moralischen Kultur werden, welche den Bedürfnissen des gemeinen Mannes sowohl als des aufgeklärteren Denkers angemessen seyn sollte. Seine Lehre setzte also den Mittelbegriff fest, an den sich die feinste Speculation, und die sinnlichste Vorstellungsart der Menschen mit gleicher Leichtigkeit anschließen konnte; und allenthalben, wo man sich der Lehre Jesu gemäß das höchste Wesen als Vater, und das menschliche Geschlecht als dessen Familie dachte, wurde die Moral auch für den gemeinsten Verstand einleuchtend, und die Religion für den kaltblütigsten Philosophen rührend. Moral und Religion waren nun nicht nur mit einander ausgesöhnt, sondern auch durch ein inniges Verhältniß vereiniget, nach welchem die Moral wenigstens in so ferne von der Religion abhing, als sie derselben Ausbreitung und Wirksamkeit zu danken hatte. Die religiöse Sanktion verschaffte den feineren und erhabenern Vorschriften der Moral den allgemeineren Eingang, den sie außerdem

bey dem rohen und ungebildeten Verstande des gemeinen Mannes nicht gefunden hätten, und gab ihnen das lebhaftere Interesse, ohne welches sie auf das Herz des kälteren Denkers gemeiniglich geringe Wirkung äußern. Der eine vergab nun seinen Feinden, „um des himmlischen Vaters willen, „der seine Sonne über die Guten und Bösen aufgehen läßt," und erfüllte damit eine Pflicht, von deren Daseyn sich noch vor kurzem so mancher Moralphilosoph nichts träumen ließ. Der andere hingegen, den seine Philosophie wirklich zur Ueberzeugung von dieser Pflicht geführt hatte, traf nun in seiner Religion, die ihn an seinem Feinde „den „Sohn des allgemeinen Menschenvaters" wahrnehmen ließ, den Beweggrund an, den er der Widerspenstigkeit seines Herzens entgegen setzen konnte.— Auf diese Weise bildete das Christenthum im eigentlichsten Verstande Weltbürger, und hatte bey diesem großen Geschäfte vor der Philosophie den Vorzug voraus, daß es sich keineswegs, wie diese, nur auf jene Klassen von Menschen einschränken durfte, denen das zufällige Loos einer höheren Kultur zu Theil ward. Seine eigentliche Bestimmung war also, und wird es zu allen Zeiten seyn: „Die „moralischen Aussprüche der Vernunft theils für „den Verstand des gemeinen Mannes zu versinnli„chen, theils dem Denker ans Herz zu legen, und „folglich der Vernunft bey der sittlichen Bildung „der Menschheit wohlthätig an die Hand zu gehen." Weit entfernt also Behauptungen durchzusetzen,

bey welchen die Philosophie den Finger auf den Mund zu legen hätte, noch weniger aber Philosophie überflüssig zu machen, oder sie vom Angesichte der Erde zu vertilgen, war vielmehr dem Christenthume aufbehalten, die Resultate von den tiefsinnigen Betrachtungen der Weltweisen zum gemeinschaftlichen Besitz aller Stände zu machen, den kalten Beyfall, den diese Resultate bis dahin bey einer kleinen Anzahl denkender Köpfe gefunden hatten, in warme Liebe und thätige Ausübung umzuschaffen, und, was die Sokrate vergebens versucht haben — die Philosophie aus den unfruchtbaren Gegenden der bloßen Speculation herab zu ziehen, und in die wirkliche Welt einzuführen. — Ich darf nicht besorgen, lieber Freund, daß Sie an diesen Grundzügen, so idealisch sie auch manchem andern vorkommen dürften, das Christenthum verkennen werden; wohl gemerkt! in so fern als es sich durch die Lehre und die Beyspiele seines Stifters dem gesunden Auge des unpartheyischen Forschers darstellt, den Grund zur glücklichen Vereinigung der Religion und Moral gelegt, und selbst mitten unter allen Mißhandlungen, die es von Aberglauben und Unglauben zu leiden hatte, nie seinen wohlthätigen Einfluß auf die Erziehung der Menschheit ganz verloren hat.

Warum muß ich hier von dem Undinge sprechen, welches den Namen des Christenthums so lange gemißbraucht, und den Geist desselben allenthalben, wo es sich des Körpers bemächtigen konnte, ver-

drängt hat? und warum kann ich ihm keinen andern Namen geben, als denjenigen, unter welchem es so viel Unheil angerichtet hat — Orthodoxie? Während der Zeit, als die freye und wissenschaftliche Kultur der Vernunft mit dem römischen Reiche verfiel, und unter dem Schutte desselben von Despoten und Barbaren vergraben wurde, errang sich diese Ausgeburt der Unwissenheit und des Stolzes der Neuplatoniker diejenige Uebermacht über den menschlichen Geist, durch welche es ihr in kurzem eben so leicht wurde, denkenden Köpfen Vorurtheile des Pöbels, als dem gemeinen Manne unverständliche Sätze einer verdorbenen Schulweisheit— als göttliche Aussprüche aufzudringen, dieselben an die Stelle der einfachen und gemeinnützigen Lehren des Evangeliums zu setzen, und den blinden Glauben an ihr Machtwort nicht nur als die erste aller moralischen Pflichten, sondern auch als den genugthuenden Ersatz für die Vernachlässigung aller übrigen geltend zu machen. In eben dem Verhältnisse, als es ihr gelungen war, den Gebrauch des einzigen Vermögens, welches den Menschen zum moralischen Wesen erhebet, zu unterdrücken, zerstörte sie die Früchte des schönen Bundes wieder, den das Christenthum zwischen Religion und Moral gestiftet hat. Sie unterschob dem großen und rührenden Gemählde, das Christus von dem himmlischen Vater aufgestellt hat, ein Bild, an welchem alles unbegreiflich war. Kein Wunder! daß es durchaus unmoralisch wurde; während die

abentheuerlichen Vorstellungsarten, welche das Heidenthum von seinen Göttern unterhielt, so manche rührende und herzerhöhende Züge von Humanität aufzuweisen hatten. Die Menschheit war nun weit schlimmer daran, als sie es bey der vorigen Trennung zwischen Religion und Moral gewesen war. Die Religion wurde die Sanktion der Unsittlichkeit, und ganze Tribunale, hohe Schulen, Nationen, beschlossen nun, und führten unter dem Vorwande der Religion Unthaten aus, von denen man in der Geschichte des Fanatismus vor der Einführung des Christenthums kaum Ein Beyspiel finden wird. — Die Vernunft begann sich mit der Wiederauflebung der Wissenschaften zu erholen; und nun schienen sich sogar ihre Freunde mit ihren Feinden zu vereinigen, um die Trennung zwischen Religion und Moral aufs äußerste zu treiben. Wenn die letzteren allen Handlungen, welche bloß aus*) vernünftigen Beweggründen geschahen, im Namen Gottes alles Verdienst absprachen; so suchten und fanden die erstern ihre Moral in den Schriften der Alten und in ihrer eigenen Vernunft wieder auf. Allein in eben dem Verhältnisse als sie Religion von Moral zu unterscheiden, und die von einer Seite unstreitige Unabhängigkeit der letztern von der erstern einzusehen anfingen, trennten sie beyde von einander, und begannen den von einer andern Seite nicht weniger

*) D. h. Begreiflichen, Natürlichen. Man erklärte sogar die Tugenden eines Sokrates für glänzende Laster.

unstreitigen Zusammenhang derselben zu verkennen. Sie wurden um so viel geneigter, alle Religion überhaupt entbehrlich zu finden, da sie nicht selten Jahre lang vergebens gearbeitet hatten, die vielen und groben Irrthümer, die sie mit dem Religionsunterricht in ihrer Jugend eingesogen hatten, von dem Wahren und Wohlthätigen der Religion abzusondern.

So viel auch die Vernunft, seitdem sie durch die protestantische Reformation, wenigstens in der einen Hälfte der christlichen Welt, den freyen Gebrauch ihrer Kräfte zurück erhalten, und besonders seitdem sie sich in den letztern Zeiten von den natürlichen Folgen ihrer vorigen Gefangenschaft so sichtbar erholet hat, geleistet haben mag, um die Vereinigung zwischen Religion und Moral wieder herzustellen: so war doch der bisherige Erfolg ihrer Bemühungen unstreitig mehr Vorbereitung, als Vollendung dieses großen Geschäftes. Wer weiß nicht, daß die Parthenen der gegen die Moral der Vernunft gleichgültigen Orthodoxen, und der gegen die Moral der Religion gleichgültigen Naturalisten, gegenwärtig am eifrigsten geschäftig sind, die Begriffe ihrer Zeitgenossen durch ihr unglückliches Mißverständniß zu verwirren! Die einen wollen die Moral höchstens nur als ein Kapitel ihrer Theologie, und die andern die Theologie nicht einmal für ein Kapitel ihrer Moral gelten lassen. Diese bestreben sich, ihrer Vernunft

alle Religion entbehrlich zu machen; und jene, ihre Religion gegen alle Vernunft zu verwahren. Ihr gemeinschaftliches Mißverständniß besteht also darin, daß sie die Religion der reinen Vernunft*) verkennen, die sich zum Christenthume, oder welches Eines ist, zur Religion des reinen Herzens, wie die theoretische Sittenlehre zur praktischen verhält.

Die Festsetzung und Verbreitung eines der philosophirenden Vernunft und dem gemeinen Menschenverstande gleich einleuchtenden Erkenntnißgrundes für die Grundwahrheiten der Religion ist es also, worauf bey der Wiedervereinigung der Religion und der Moral, oder bey der Wiederherstellung des Christenthums, in unsern Zeiten das Meiste ankömmt: so wie auf die Festsetzung und Verbreitung reiner Moral das Meiste ankam, als das Christenthum bey seiner Einführung zur Vereinigung der Religion und Moral den Grund legte. Reine Religion ist gegenwärtig in eben dem Sinne Zeitbedürfniß, als es reine Moral vor achtzehn Jahrhunderten war; und da wir von der letztern im Ganzen genommen ungleich mehr,

*) Dieser Ausdruck soll keineswegs eben so viel als natürliche Religion, sondern die Religion bezeichnen, in wie ferne sie nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie gedacht werden muß, und von ihren naturalistischen so gut als supernaturalistischen Anhängern völlig verkannt ist.

als von der erstern aufzuweisen haben: so muß der Wiederhersteller des Christenthums die allgemeinere Disposition zur Moral in eben dem Verhältnisse benutzen, in welchem der Stifter desselben, die zu seiner Zeit allgemeinere Disposition zur Religion benutzt hat, das heißt: er muß von der Moral ausgehen, wie Christus von der Religion ausgegangen ist. Mit Einem Worte, so wie damahls die Religion als eine der allgemeinsten und wirksamsten Triebfedern des menschlichen Herzens, in Bewegung gesetzt werden mußte, um einer wenig bekannten, und den herrschenden Vorstellungsarten und Gewohnheiten so sehr entgegen gesetzten Moral Eingang zu verschaffen: so muß eben diese Moral, die heut zu Tag unter die gewissesten, kultivirtesten und populärsten Kenntnisse gehört, von allen denjenigen zum Grunde gelegt werden, die das Ihrige darzu beytragen wollen, das reine Christenthum in den von Aberglauben und Unglauben gemißbrauchten Besitz zu setzen.

Die Philosophie ist bisher noch immer Schuldnerin derjenigen Religion geblieben, welche die erhabensten und wichtigsten Resultate der praktischen Vernunft in der wirklichen Welt fest setzte und verbreitete. Der Zeitpunkt, wo sie diesen großen Dienst vergelten kann und muß, ist gegenwärtig angekommen, da die Vernunft so dringend aufgefordet wird, die Grundwahrheiten des Christenthums gegen unphilosophische Irrthümer zu sichern, gegen philoso-

phische Zweifel zu rechtfertigen, und gegen die in gleichem Verhältnisse zunehmende Schwärmerey und Gleichgültigkeit durchzusetzen. Soll nun die Philosophie nach ihrer Art an dem Christenthume thun, was dieses nach der seinigen an der Moral gethan hat, indem es von der Religion zur Moral durch den Weg des Herzens führte, so muß sie von der Moral zur Religion durch den Weg der Vernunft zurück führen; das heißt: Sie muß den Beweisgrund der verkannten und bezweifelten Religion aus den allgemein anerkannten Grundsätzen der Moral herleiten; so wie das Christenthum die Beweggründe, womit es die Moral verbreitet und belebt hat, aus der Religion geschöpft hat.

Ob sich unsre Philosophie bisher wohl rühmen konnte, den nothwendigen Zusammenhang zwischen den Grundbegriffen der Moral und der Religion ins Reine gebracht, und die Formel angegeben zu haben, welche diesen Zusammenhang bestimmt und leicht ausdrückt? — Sie hat zwar, wenigstens durch diejenige Parthey, zu der die meisten öffentlichen Lehrer gehören das Sittengesetz und seine Verbindlichkeit aus dem bloßen vernünftigen Willen mit einem Erfolg abgeleitet, der schon allein aus dem Umstande erhellen würde, daß in unsern Tagen nur selten, und nie ohne auf den Namen eines Philosophen vorher Verzicht gethan zu haben, ein Orthodox auftritt, der den Atheisten von der Verbindlichkeit des Sittengesetzes frey spräche. Sie hat also den Erkenntnißgrund der Moral von der Religion

in so ferne unabhängig gemacht, und damit freylich so viel gewonnen, daß sich bey der Ableitung der Religion aus der Moral der sonst gewöhnliche Zirkel vermeiden läßt. Auf der anderen Seite aber hat sie eben dadurch zu dem Vorurtheile Veranlassung gegeben, welches die Religion in moralischer Rücksicht für entbehrlich erklärt. Um also den nothwendigen Zusammenhang zwischen Moral und Religion durchzusetzen, hätte sie diese aus jener wirklich ableiten müssen. Hier standen ihr bisher die beyden Hauptpartheyen entgegen, welche beynahe die ganze christliche Welt ausmachen, und wovon die eine ihre Religion auf hyperphysische Begebenheiten, und die andere auf metaphysische Speculationen baut, und folglich beyde die Erkenntnißgründe ihrer Religion aus Principien herholen, die von den Principien des Sittengesetzes ganz verschieden sind. Der Einfluß des hyperphysischen und metaphysischen Erkenntnißgrundes der Religion liegt deutlich genug in der ungeheuren Verwirrung am Tage, welche unter den Begriffen beyder Partheyen von dem Verhältnisse der Moral zur Religion herrscht. Die Hyperphysiker sehen sich nothwendig gedrungen, zwey verschiedene Sittengesetze anzunehmen, ein Natürliches aus der Vernunft, und ein Uebernatürliches aus ihrem von der Vernunft ganz unabhängigen Glauben; und je nachdem der Metaphysiker in seinen Speculationen Gründe für oder wider das Daseyn Gottes gefun-

den zu haben glaubt, nennt er entweder seine Moral Religion, oder er versagt ihr diesen Namen, das heißt: er hebt die Religion entweder in ihrem wesentlichen Unterschiede von der Moral, oder gerade zu, und also in beyden Fällen in der Sache selbst, auf. Es haben wohl manche versucht, weder Metaphysiker noch Hyperphysiker seyn zu wollen; allein sie haben eben dadurch die Widersprüche von beyden, ohne es zu wissen, auf ihre eigene Rechnung genommen. Wir haben erst vor kurzem das Beyspiel eines geistvollen philosophischen Schriftstellers erlebt, welcher der Metaphysik allen Beyfall aufkündigte, aber ihr zugleich nicht nur einräumte, sondern durch sie zu erweisen suchte: „Jeder Weg der Demonstration „gehe in den Fatalismus aus". — und der von dem orthodoxen, dem blinden, oder Wunderglauben nichts wissen wollte, aber dennoch die Religion auf einen Glauben gründete, den die Vernunft nicht geben kann. Wenn sich nun der Eklektiker über den Zusammenhang der Religion und Moral kaum ohne Widersprüche erklären kann, wenn er bald die eine der anderen, bald die andere der einen zum Grunde legt, bald beyde aus ganz verschiedenen Quellen herholt: so werden Sie, lieber Freund, ohne Zweifel mich warnen, die Schuld davon ja nicht der Philosophie anzurechnen. Aber ich werde Ihnen die Unschuld ihrer Freundin nicht eher eingestehen, bis Sie mir das philosophische Werk aufweisen, welches die gänzliche Verschiedenheit zwischen den Erkenntnißquellen der Religion und Moral nicht vielmehr be-

günstiget, als aufgehoben hätte. Oder nennen Sie dies Religion von Moral ableiten: wenn man die so genannten Pflichten der Religion aus dem Sittengesetze demonstrirt, den Grund aller Religion aber, die Ueberzeugung vom Daseyn und den Eigenschaften der Gottheit, außer dem Felde der praktischen Vernunft aufsucht, und noch dazu von einer Wissenschaft borgt, die durch die Vieldeutigkeit ihrer Grundsätze, durch welche sie das Daseyn und das Nichtseyn der Gottheit mit gleicher Leichtigkeit beweist, theils ihre eifrigsten Anhänger im ewigen Streit erhält, theils die Gleichgültigkeit und Verachtung unbefangener Zuschauer auf sich zieht? Und ist es nicht eben der streitige metaphysische Erkenntnißgrund, für das Daseyn Gottes, der durch die Ungleichartigkeit seines Ursprungs sowohl als seiner Evidenz die Religion von der Moral trennt? Kann wohl der Philosoph hoffen, das Recht der Vernunft, in den Angelegenheiten der Religion zuerst zu sprechen, gegen diejenigen behaupten zu können, die ihm einen von der Vernunft unabhängigen Glauben aufdringen wollen: so lange er selbst genöthiget ist, seinen Gegnern ein Wissen aufzudringen, das in seinen Gründen eben so wenig allgemein einleuchtend ist, und mit den Gründen der Moral eben so wenig nothwendig zusammen hängt, als der blinde Glauben, den es verdrängen soll?

Um also die Religion vollständig und allgemein einleuchtend auf Moral zu gründen, müßte die Phi-

ben lassen. Und warum sollte der Gläubige aus zweyen Blendwerken, wovon das eine seinem Glauben zu widersprechen, das andere aber denselben zu bestätigen scheint, gerade dieses angreifen, und jenes schonen wollen?

Sollen nun die metaphysischen Scheinbeweise nicht nur ohne Nachtheil, sondern zum Vortheile des moralischen Erkenntnißgrundes widerlegt werden, so muß dieses nicht durch Gegenbeweise, sondern durch Gründe geschehen, durch welche alle Gegenbeweise selbst, so gut als die Beweise, aufgehoben werden; durch Gründe, welche, da sie den Theisten seiner eingebildeten Schutzwehre berauben, ihn zugleich aller Furcht vor den nicht weniger eingebildeten Waffen seiner Gegner überheben. Noch mehr! Soll dem moralischen Erkenntnißgrunde sein Vorzug, als der einzige Probhältige, auf immer zugesichert, und der Vernunft ihr endloses Bestreben nach neuen Beweisen (welches auch nur durch bloßen Zweifel an der unausgemachten Unmöglichkeit solcher Beweise unterhalten wurde), auf immer eingestellt werden: so müssen die Gründe, welche die Nichtigkeit der metaphysischen Beweise für und wider das Daseyn Gottes aufdecken, nicht nur die bisher vorgebrachten, sondern alle möglichen Beweise dieser Art, oder vielmehr ihre Möglichkeit selbst treffen; ein Umstand, an den sich nicht denken läßt, bevor es nicht aus einem allgemein geltenden Princip erwiesen ist, „daß die Vernunft kein Vermögen

„besitze, das Daseyn oder Nichtseyn von Gegen„ständen zu erkennen, die außer der Sphäre der „Sinnenwelt liegen.“ Dieses, lieber Freund, war durch unsre bisherige Philosophie nicht ausgemacht; und Sie begreifen leicht, daß es nicht ausgemacht werden konnte, ohne nicht über alle unsre metaphysischen Systeme hinaus zu gehen, eine neue Untersuchung unsers gesammten Erkenntnißvermögens anzustellen, das verkannte Gebieth und die unbestimmten Gränzen desselben mit größter Genauigkeit anzugeben, insbesondere die Form der reinen Vernunft völlig zu entwickeln, ihre theils mißverstandenen, theils ganz unbekannten Gesetze zu finden, und Regeln ihres Gebrauches aufzustellen, von denen sich bisher noch kein Logiker träumen ließ.

Die Kritik der Vernunft hat diese Untersuchung des Erkenntnißvermögens vorgenommen, und eines ihrer vornehmsten Resultate heißt: „Daß sich aus der Natur der theoretischen Vernunft „die Unmöglichkeit aller objektiven Beweise für und „wider das Daseyn Gottes, und aus der Natur der „praktischen Vernunft die Nothwendigkeit des mo„ralischen Glaubens an das Daseyn Gottes ergebe.“ Die Kritik der Vernunft hat also durch dieses Resultat die Bedingungen erfüllt, durch welche allein unsre Philosophie in Stand gesetzt werden konnte, die metaphysischen Beweise für das Daseyn Gottes zum Vortheile des moralischen Erkenntnißgrundes aufzuheben, die Religion durch ihre erste Grundwahrheit auf Moral zu gründen, und dadurch

die Vereinigung von beyden auf dem Wege der Vernunft zu vollenden, die der Zweck des Christenthums ist und von dem erhabenen Stifter desselben, auf dem Wege des Herzens eingeleitet wurde.

Aus dem bisher gesagten glaube ich zwar ohne Bedenken folgern zu dürfen, daß das Interesse der Religion, und namentlich des Christenthums, mit dem Resultate der Kritik der Vernunft vollkommen übereinstimme. Allein diese Behauptung scheint mir zu wichtig, als daß ich sie nicht durch eine besondere Betrachtung über den Erkenntnißgrund der Religion, den jenes Resultat mit Ausschluß aller übrigen festsetzt, in ein noch helleres Licht setzen zu können wünschen sollte.

Sechster Brief.

Der Kantische Vernunftglauben verglichen mit dem metaphysischen und hyperphysischen Ueberzeugungsgrunde.

Fürs erste führt der von der Kantischen Philosophie aufgestellte moralische Erkenntnißgrund den großen Vortheil mit sich, der bisher allein so manchen scharfsinnigern Freund der Religion bewegen konnte, die Sache mit den metaphysischen Beweisen nicht so genau zu nehmen,

und der in der That die erste und wichtigste Bedingung enthält, um die Religion allgemein gültig zu begründen: Er ist aus der Vernunft abgeleitet, und darf sich weder auf natürliche noch übernatürliche Erfahrung berufen. Ueber die Unumgänglichkeit und Wichtigkeit dieser Bedingung hat sich Kant selbst (in einem seiner Aufsätze in der Berliner Monatschrift, October 1786.) auf eine Art erklärt, die alles übertrifft, was ich Ihnen hierüber sagen könnte, und alles erschöpft, was sich hierüber sagen läßt. Er mag also hier selbst sprechen. „Der Begriff von Gott, und selbst die Ueberzeugung von seinem Daseyn, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so großer Authorität, zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, so weit ich sie kenne, gar nicht liefern kann: so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sey, daß irgend eine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen läßt: so ist doch wenigstens so viel klar, daß, um nur zu urtheilen, ob das Gott sey, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich es an meinen Ver-

nunftbegriff von Gott halten, und darnach prüfen müsse, nicht ob es diesem adäquat sey, sondern bloß, ob es ihm nicht widerspreche. Eben so: wenn auch bey allem, wodurch es sich mir entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerspräche; so würde dennoch diese Anschauung, Erscheinung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man sonst eine solche Darstellung nennen will, das Daseyn eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff (wenn er nicht unsicher bestimmt, und daher der Beymischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll) Unendlichkeit, der Größe nach, zur Unterscheidung von allen Geschöpfen fordert, welchem Begriffe aber gar keine Anschauung oder Erfahrung adäquat seyn, mithin auch niemals das Daseyn eines solchen Wesens unzweydeutig beweisen kann. Vom Daseyn des höchsten Wesens kann also niemand durch irgend eine Anschauung zuerst überzeugt werden. Der Vernunftglauben muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlaß zu Untersuchungen geben, ob wir das, was zu uns spricht, oder sich uns darstellt, wohl befugt sind für eine Gottheit zu halten, und nach Befinden jenen Glauben bestätigen. Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Daseyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen, bestritten wird: so ist aller Schwärmerey, Aberglauben, ja selbst der Atheisterey eine weite Pforte geöffnet."

Die Lehrsätze nun, welche die Vernunft zuerst über diese Gegenstände festsetzt, machen die Theorie der reinen Religion aus, die jeder positiven Religion, in so fern sie wahr und der Menschheit wohlthätig seyn soll, so wie den positiven Gesetzen das Naturgesetz, zum Grunde liegen muß. Es ist dies eine Wahrheit, die heut zu Tage von den aufgeklärteren Anhängern aller Religionsbekenntnisse ohne Bedenken unterschrieben wird. Man ist sogar über die wesentliche Einheit, Allgemeinheit, und Unveränderlichkeit dieser Religion der Vernunft — nur nicht über ihre Grundbegriffe einig. Dies gilt vorzüglich von dem Erkenntnißgrunde für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit. Man nenne mir Einen von den vielen, die man bisher dafür angenommen hat, welcher nicht mit Erfolg bestritten, und, wenigstens in so weit als man ihn für den Ersten ausgegeben hat, widerlegt worden wäre. Sie waren, ein jeder für sich betrachtet, weder durchaus wahr, noch durchaus falsch, und erwarteten ihre durchgängige Bestimmung und Bewährung von einem höheren, noch nicht ausgewickelten Grundbegriffe, dessen Verworrenheit ihren Zusammenhang unter einander, und ihre Vereinigung in einem und eben demselben denkenden Subjekte unmöglich machte. So wird die christliche Welt durch die Sätze: Die Vernunft kann das Daseyn Gottes nur glauben — und: Die Vernunft allein kann wahre Ueberzeugung vom Daseyn Gottes gewähren, in

zwey Partheyen getrennt, die sich unter einander über Aberglauben und Unglauben anklagen. Wirklich ist jeder dieser Sätze, in so fern als er von einer der beyden Partheyen für ihren Hauptsatz angenommen wird, nur halb wahr, und steht, so wie er von jeder verstanden wird, mit dem Hauptsatze der Gegenparthey im Gegensatze des geraden Widerspruches; während daß diese beyden Sätze, in wie ferne sie die Merkmale des moralischen Erkenntnißgrundes ausdrücken, durchaus wahr sind, und von jedem, der den Vernunftglauben annimmt, ohne alle Einschränkung unterschrieben werden müssen.

Allein zerfielen nicht selbst die entschiedensten Anhänger der Religion der Vernunft unter einander in wesentlich entgegen gesetzte Sekten, ohne auch nur zu vermuthen, wie leicht sich ihre Behauptungen vereinigen ließen, wenn der gemeinschaftliche Grund ihres Mißverständnisses gehoben würde? Hielt nicht der Deist, der seinen ersten Erkenntnißgrund in der Ontologie, oder Kosmologie gefunden zu haben glaubte, den Theisten, der sich diesfalls an die Physikotheologie hielt, für einen schwärmerischen Anthropomorphisten; indessen er selbst in den Augen des Letztern für einen Atheisten galt? — Unsere gewöhnlichen Compendienschreiber konnten und durften es freylich nicht so genau nehmen. Ihnen war jeder nur irgend wo benutzte Beweisgrund für eine Wahrheit willkommen, die für sie und ihre Leser schon vorher ausgemacht war. Sie stellten

daher in ihren Lehrbüchern der so genannten natürlichen Theologie ontologische, kosmologische, physikotheologische Argumente u. s. w. ohne Unterschied neben einander auf, überzeugt, daß sie des Guten nicht zu viel thun, und die liebe Jugend gegen die Gefahren des ungläubigen Zeitalters nicht zu sorgfältig verwahren könnten; übrigens versichert genug, daß der Grübler für einen Feind der Religion und des Staates gelten müßte, der zu zeigen wagte, daß sie nichts weiter als taube Nullen angehäuft hätten. Wirklich sahen sie vor lauter Gelehrsamkeit nicht, daß der eigentliche Grund ihrer Ueberzeugung — die numerische Einheit, die sie ohne es zu ahnden vor ihre Nullenreihe setzten — in der vorher gegangenen Ueberredung lag, welche sie zwar zunächst ihrem Katechismus und einer Zusammenwirkung zufälliger Umstände, wodurch sie ihrem Katechismus getreu blieben, zu danken hatten; die aber zuletzt, und in so ferne als sie die Probe der Vernunft aushalten sollte, immer nur auf den moralischen Glauben hinaus lief, dessen Gründe in ihren Lehrbüchern eben so flüchtig als schief angedeutet wurden, und unter der Rubrik rationum moralium als eine bloße Zugabe zu den demonstrativen Beweisen, die letzte Stelle einnahmen. — Auf diese Weise ist nichts begreiflicher, als wie es zugieng, daß derjenige Theil unsrer bisherigen Metaphysik, womit wir uns in Ermanglung der reinen Theologie der Vernunft behelfen mußten, nichts weiter als ein Aggregat

unbestimmter und unzusammenhängender Sätze war, dem zu einem Systeme nichts als die Einheit der mannigfaltigen Lehrsätze unter Einem Grundsatze — das heißt: die wesentlichste Bedingung eines Systemes fehlte. Es ist aber nicht weniger begreiflich, daß der moralische Erkenntnißgrund (seine Richtigkeit voraus gesetzt), in wie ferne er mit Ausschluß aller übrigen als der Einzige angenommen wird, diesem wesentlichen Mangel abhilft, welchem abgeholfen werden muß, wenn reine Theologie nicht immer nur ein angenehmer Traum, der von jedem ihrer Anhänger auf eine andere Art geträumt wird, bleiben, und den Einwürfen der Atheisten und Hyperphysiker ausgesetzt seyn soll, die, weil sie alle über den Satz einig sind, daß sich die Religion durch Vernunft nicht begründen lasse, allein durch ein fest stehendes Vernunftsystem der Religion widerlegt werden können.

Und wirklich hat der moralische Erkenntnißgrund, den die Kritik der Vernunft als den Einzigen fest setzt, auch diese Eigenschaft des ersten Grundsatzes von einem Systeme an sich, daß er allen metaphysischen Lehrsätzen, welche zur Theologie der Vernunft gehören, Bedeutung, durchgängige Bestimmtheit, und inneren Zusammenhang ertheilt. Man würde die Kritik der Vernunft sehr mißverstehen, wenn man im Ernste glaubte, sie zermalme alles, sie reiße ohne Unterschied ein,

was unsre großen Denker bisher gebaut haben, und erkläre unsre bisherige Metaphysik ohne Einschränkung für unbrauchbar. Sie thut gerade das Gegentheil. Indem sie dieser Wissenschaft das von ihr so schlecht behauptete Vermögen, das Daseyn Gottes zu demonstriren, abspricht, weiset sie derselben die große Bestimmung an, den moralischen Glauben von den groben und feinen Irrthümern, die ihn bisher verdunkelt haben, zu reinigen, und vor der Ausartung in Aberglauben und Unglauben auf immer zu verwahren; eine Bestimmung, welcher die Metaphysik bisher um so viel weniger gewachsen war, als sie die Kräfte des Geistes mit der vergeblichen Bestrebung, eitle Anmaßungen durchzusetzen, versplitterte, und das Mißverständniß begünstigte, welches dem Aberglauben und Unglauben zum Grunde liegt. Die Kritik der Vernunft giebt der Theologie an dem moralischen Erkenntnißgrunde einen ersten Grundsatz, den ihr die Metaphysik nicht geben konnte, und sichert ihr damit alles dasjenige zu, was ihr die Metaphysik wirklich geben kann. Denn so wie der moralische Erkenntnißgrund als der einzige probehältige fest steht, erhalten die Notionen, welche von der Ontologie, Kosmologie und Physikotheologie zum Lehrgebäude der reinen Theologie geliefert werden, auf einmal Inhalt, Zusammenhang, und durchgängige Bestimmung. So bald das sonst unerweisliche Daseyn des Wesens, dessen Idee durch jene metaphysische Notionen (wenn sie rein

gedacht werden) fest gesetzt und entwickelt ist, durch die unwiderstehliche Evidenz seines auf dem Gebiethe der praktischen Vernunft entdeckten und entwickelten Grundes angenommen ist, empfangen auch diese, sonst leere Notionen, ihr wirkliches außer der Idee befindliches Objekt. Die Ideen vom allerrealsten Dinge, nothwendigen Wesen, Erster Ursache, höchster Vernunft, haben dann zwar aufgehört, die ersten Erkenntnißgründe für das Daseyn Gottes zu seyn; sind aber eben dadurch über alle Gegenbeweise und Zweifel, denen sie in jener Eigenschaft ausgesetzt waren, erhaben, dem einzigen wahren Erkenntnißgrunde unentbehrlich geworden, und machen mit ihm zusammen genommen wohl geordnete Theile eines einzigen und vollendeten Gebäudes aus, das von nun an auf seiner unerschütterlichen Grundfeste für die Ewigkeit da steht. — Kein Wunder! daß die Metaphysiker, so lange sie mit dem Gerüste zu diesem Gebäude die Hände voll Arbeit hatten, die Grundfeste weniger beachteten, und wohl gar zu vergessen schienen. Allein nachdem sie es endlich damit so weit getrieben hatten, daß denjenigen, die sich ihr Gebäude nicht selbst aufführen können, nichts übrig blieb, als entweder mit den Metaphysikern auf dem bloßen Gerüste selbst, oder mit den Hyperphysikern unter den Trümmern des einstürzenden Nebengebäudes des blinden Glaubens (eines Feenpallastes, den die Phantasie aus Ungeduld über das langweilige Bauen der reinen Vernunft er-

schaffen hat), ihre Wohnung aufzuschlagen; so war es hohe Zeit, daß ein Bauverständiger mit der Zurechtweisung auftrat: „Daß der bisherige „Bau weiter nichts als das Gerüst wäre, welches „die Arbeiter in Stand setzen sollte, die Materialien „der theoretischen Vernunft über die Grundfeste der „praktischen anzuordnen, und fest zu setzen."

Ich nannte den moralischen Erkenntnißgrund die unerschütterliche Grundfeste der Religion; und ich berufe mich hierüber auf die Festigkeit und Evidenz, die er aus seiner Quelle, der praktischen Vernunft, zieht, und woran ihm kein historischer, und kein speculativer Beweis gleich kommen kann. Wer dies noch nicht gefühlt hat, der hat über den Grund des Vernunftglaubens entweder gar nicht, oder nur flüchtig nachgedacht; hat ihn über den Scheingründen, womit er sich bisher beholfen hat, vernachlässiget; hat sich von den unbestimmten Begriffen von moralischer Gewißheit, *) die bisher in der gelehrten Welt gäng und gäbe waren, irre führen lassen. Die Evidenz des Sittengesetzes ist die einzige, die sich der mathematischen an die Seite setzen läßt. Indeß alle Ideen der theoretischen Vernunft ohne Aus-

*) Wie mancher Theolog fürchtete nicht die Sache der Religion zu verrathen, wenn er zugäbe, daß es für ihre Grundwahrheiten keine größere Gewißheit geben könne, als die moralische — bey der er sich nichts als eine Art von Wahrscheinlichkeit zu denken gewohnt war?

nahme von aller Anschauung leer sind, das heißt keinen Gegenstand haben, der in einer wirklichen oder möglichen Erfahrung, den einzigen Erkenntnißgründen alles Daseyns, vorkommen könnte: sind die Ideen der reinen praktischen Vernunft durchaus bestimmt, in einer wirklichen Erfahrung (in den moralischen Handlungen der Menschen) ihre Gegenstände zu erhalten; und so wie sich die Principien des Sittengesetzes auf der einen Seite in das Wesen der Vernunft selbst auflösen lassen; so lassen sie sich auf der anderen Seite in ihrem Einflusse aufs Herz versinnlichen, und durch ihre Wirkungen in wahrer Anschauung darstellen. Der Erkenntnißgrund, den sie für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit enthalten, ist also nicht nur so fest und unveränderlich als das Wesen der Vernunft selbst, sondern auch so anschaulich, und einleuchtend, als das Selbstbewußtseyn, welches der Mensch von seiner vernünftigen Natur hat; freylich immer dabey voraus gesetzt, daß die falschen Erkenntnißgründe vorher hinweg geräumt werden, welche der noch nicht zur völligen Selbsterkenntniß gelangten Vernunft, theils durch gedankenlosen Aberglauben, theils durch grübelnde Schulweisheit, bisher aufgedrungen worden, und ihr den wahren Gesichtspunkt verrückt haben.

So sehr der moralische Erkenntnißgrund an seinem wohlthätigen Einflusse durch die übrigen Erkenntnißgründe gelitten hat; so beweist doch das

Daseyn der letztern so wenig gegen die Allgemeingültigkeit des erstern, daß es dieselbe vielmehr in ein höchst auffallendes historisches Licht setzt. Während daß sich jene Scheingründe mit jedem Zeitalter und Klima veränderten, und sich unter einander nicht nur zu verschiedenen Zeiten, und bey verschiedenen Völkern, sondern zu gleicher Zeit, und bey einem und eben demselben Volke förmlich widersprachen: blieb der Vernunftglauben, der sich allenthalben und immer neben ihnen fortpflanzte, im Wesentlichen durchaus sich selbst gleich; immer dieselbe Voraussetzung eines überirdischen über die Sittlichkeit menschlicher Handlungen erkennenden Richterstuhls, oder eines höheren Wesens, welches, das Schicksal der Menschen nach ihrem gegenwärtigen Verhalten zu bestimmen, Macht und Weisheit und Willen genug hätte. Man durchgehe die Religionssysteme aller älteren und neueren Völker, so weit sie uns bekannt sind; und man wird in jedem derselben mehr oder weniger mythologische Mährchen, und bey vielen metaphysische Argumentationen antreffen, wovon diese für philosophische, jene für historische Erkenntnißgründe gegolten haben. Man lasse die Glaubwürdigkeit der einen, und die Evidenz der andern dahin gestellt seyn, vergleiche sie ihrem Inhalte nach unter sich selbst, halte Wundererscheinung gegen Wundererscheinung, Schulbeweis gegen Schulbeweis; und man wird finden, daß sie sich rein unter einander aufheben, und daß alle Traditionen, so wie alle

Demonstrationen zusammen genommen in keinem andern Punkte übereinstimmen, als daß sie den Glauben, den die Vernunft sich selber schuldig war, entweder durch Einbildungskraft auf Thatsachen gegründet, oder durch metaphysische Speculation in Wissen verwandelt, und folglich die Vernunft mißverstanden haben. Man wird finden, daß sich alles Ungereimte, und Sittenverderbliche, was man in den verschiedenen theologischen Systemen antrifft, entweder auf so genannte Thatsache, Begebenheit, Erscheinung, Offenbarung und Zeugniß, oder auf metaphysische Scheinbeweise gründe; alles Wahre und Wohlthätige hingegen, das ihnen anhängt, sich wie der Antheil verhalte, den die Moralität an ihrem Erkenntnißgrunde hatte. Man wird endlich finden, daß das Mehrere oder Wenigere, was sie vom moralischen Glauben mit sich führten, das Einzige war, was bey der unaufhörlichen Veränderung aller ihrer übrigen Bestandtheile fest stand.

Wie der Erkenntnißgrund für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit: so die Religion. Isolirte Sinnlichkeit, vernunftloses Gefühl, blinder Glauben, reißen unaufhaltsam zum Fanatismus hin; isolirte Vernunft, kalte Speculation, ungeregelte Wißbegierde, führen, wenns hoch kömmt, zu einem frostigen, grübelnden, unthätigen Theismus. Die Principien des Denkens und Handelns, Reinheit des Geistes und Her-

zens,

zens, Wärme des Letztern, die mit dem Lichte des Erstern aus Einer Quelle entspringt, in ihrer Vereinigung, — die Elemente der Sittlichkeit, — bringen den moralischen Glauben hervor, und machen, wenn ich mich dieses Ausdruckes bedienen darf, den einzigen, reinen und lebendigen Sinn aus, den wir für die Gottheit haben.

So wie ich mir die allgemeine Geschichte der Religion denke, scheint sie mir den Gang Schritt vor Schritt anzugeben, den die Entwicklung dieses Sinnes genommen hat. Ich unterscheide an diesem Gange drey Hauptepoken. Die zwey ersteren bezeichnen Perioden, während welcher immer einer von den beyden angezeigten Bestandtheilen dieses Sinnes mehr als der andere ausgewickelt wurde. Mit der dritten beginnt die höhere Kultur von beyden zugleich. In jeder dieser Perioden verhält sich der Vernunftglaube, wie die Kultur seiner wesentlichen Anlagen; und so wie Anfangs Gefühl, dann Vernunft, und endlich beyde vereinigt nach und nach den Erkenntnißgrund für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit näher bestimmt haben: so gab es historische, philosophische (eigentlicher hyperphysische und metaphysische), und endlich moralische Religion.

In den früheren Zeiten des menschlichen Geschlechts, wo das Gefühl so laut, und die Vernunft so leise sprach, konnte die Stimme der moralischen

Vernunft, wenn sie Glauben an die Gottheit verkündigte, nur durch das Medium der sinnlichen Darstellung, unterrichtender Beyspiele und auffallender Thatsachen vernehmlich genug werden. Die Gottheit offenbarte sich damahls z. B. durch den Segen der dem Rechtschaffenen, und den Fluch der dem Bösewichte auf dem Fuße nachfolgte; und diese Begebenheiten, die ohne moralische Vernunft eben so unverständlich gewesen seyn würden, als die aus ihnen abgezognen Religionslehren ohne die Begebenheiten — gaben den Stoff zu den Traditionen, worauf sich der Religionsunterricht gründete. Bey dem Uebergewichte, welches die rohe Sinnlichkeit über die unentwickelte Vernunft behauptete, und welches, durch die mit den ersten Fortschritten des bürgerlichen Lebens erwachten Leidenschaften, vielmehr wachsen als abnehmen mußte, waren mißverstandene Religionsbegebenheiten und ausgeartete Traditionen unvermeidlich. Mit ihnen vervielfältigten sich die historischen Religionssysteme (Mythologien), und der gemeinschaftliche Erkenntnißgrund für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit wurde in eben dem Verhältnisse mehr blinder, Untersuchung scheuender Glauben, als sich der Antheil, den die Vernunft an ihm hatte, in dem Gedränge von Wundermährchen verlor. Kaum war indessen mit der Entstehung und Verbreitung der Wissenschaften aus der Kultur des Geistes ein eigenes Geschäft geworden: so ging man zum andern Extreme über. Der Antheil der

Vernunft an der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes wurde nun von den Philosophen eben so sehr übertrieben, als von den gemeinen Theologen vernachlässiget. Hatte man vormals Träume der Sinnlichkeit hypostasirt; so widerfuhr nun dies Schicksal den Regeln der Vernunft. Notionen, die von der Gottheit nicht mehr und nicht weniger zu erkennen gaben, als was die Gottheit — nicht seyn könne, wurden für positive Merkmale des Daseyns und der Eigenschaften der Gottheit angenommen; und weil man die logische Richtigkeit gewisser theologischer Vernunftideen demonstriren konnte, so glaubte man die Wirklichkeit ihres Gegenstandes demonstrirt zu haben. Man hatte nun neben dem historischen Erkenntnißgrunde des blinden Glaubens einen philosophischen — des leeren Wissens.

Beyde Erkenntnißgründe dauern noch heut zu Tage unter uns fort, und wenn die neusten Verfechter des einen nicht eben durchaus auf Religion ohne Moral, und die Freunde des andern — auf Moral ohne Religion dringen, so haben wir es dem wohlthätigen Einflusse des von beyden gleich verkannten Vernunftglaubens zu danken. Dieses Einflusses ungeachtet, ist die Gottheit der historischen Religion bis auf diesen Augenblick noch so unmoralisch, als sie es nothwendig seyn muß, wenn man die Vernunft von dem Ueberzeugungsgrunde vom Daseyn Gottes ausschließt. Auch ih-

Vernunft, wenn sie Glauben an die Gottheit verkündigte, nur durch das Medium der sinnlichen Darstellung, unterrichtender Beyspiele und auffallender Thatsachen vernehmlich genug werden. Die Gottheit offenbarte sich damahls z. B. durch den Segen der dem Rechtschaffenen, und den Fluch der dem Bösewichte auf dem Fuße nachfolgte; und diese Begebenheiten, die ohne moralische Vernunft eben so unverständlich gewesen seyn würden, als die aus ihnen abgezognen Religionslehren ohne die Begebenheiten — gaben den Stoff zu den Traditionen, worauf sich der Religionsunterricht gründete. Bey dem Uebergewichte, welches die rohe Sinnlichkeit über die unentwickelte Vernunft behauptete, und welches, durch die mit den ersten Fortschritten des bürgerlichen Lebens erwachten Leidenschaften, vielmehr wachsen als abnehmen mußte, waren mißverstandene Religionsbegebenheiten und ausgeartete Traditionen unvermeidlich. Mit ihnen vervielfältigten sich die historischen Religionssysteme (Mythologien), und der gemeinschaftliche Erkenntnißgrund für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit wurde in eben dem Verhältnisse mehr blinder, Untersuchung scheuender Glauben, als sich der Antheil, den die Vernunft an ihm hatte, in dem Gedränge von Wundermährchen verlor. Kaum war indessen mit der Entstehung und Verbreitung der Wissenschaften aus der Kultur des Geistes ein eigenes Geschäft geworden: so ging man zum andern Extreme über. Der Antheil der

Vernunft an der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes wurde nun von den Philosophen eben so sehr übertrieben, als von den gemeinen Theologen vernachlässiget. Hatte man vormals Träume der Sinnlichkeit hypostasirt; so widerfuhr nun dies Schicksal den Regeln der Vernunft. Notionen, die von der Gottheit nicht mehr und nicht weniger zu erkennen gaben, als was die Gottheit — nicht seyn könne, wurden für positive Merkmale des Daseyns und der Eigenschaften der Gottheit angenommen; und weil man die logische Richtigkeit gewisser theologischer Vernunftideen demonstriren konnte, so glaubte man die Wirklichkeit ihres Gegenstandes demonstrirt zu haben. Man hatte nun neben dem historischen Erkenntnißgrunde des blinden Glaubens einen philosophischen — des leeren Wissens.

Beyde Erkenntnißgründe dauern noch heut zu Tage unter uns fort, und wenn die neusten Verfechter des einen nicht eben durchaus auf Religion ohne Moral, und die Freunde des andern — auf Moral ohne Religion dringen, so haben wir es dem wohlthätigen Einflusse des von beyden gleich verkannten Vernunftglaubens zu danken. Dieses Einflusses ungeachtet, ist die Gottheit der historischen Religion bis auf diesen Augenblick noch so unmoralisch, als sie es nothwendig seyn muß, wenn man die Vernunft von dem Ueberzeugungsgrunde vom Daseyn Gottes ausschließt. Auch ih-

ren heutigen Aposteln zufolge ist sie noch immer im Streite mit ihrem eigenen Werke — der Natur; denkt noch immer nichts als Geheimnisse; wirkt nichts als Wunder; haßt was die Menschheit liebt, und liebt was die Menschheit haßt; sieht die Vernunft als ein ihr fremdes und feindseliges Wesen mit ungnädigen Augen an, und vereitelt die Aussprüche derselben durch Gegenbefehle. — Die Gottheit der gewöhnlichen so genannten natürlichen Religion ist freylich nicht unmoralisch; denn sie hat, genau untersucht, eigentlich gar nichts mit der Sittlichkeit zu thun, und ihre Bekenner haben gemeiniglich nur in so ferne Religion, als sie dem Vernunftglauben, dessen überredende Kraft sie durch eine sehr natürliche Erschleichung auf Rechnung ihrer Metaphysik setzen, Gehör geben. Wirklich ist die Religion der consequenteren Theisten, wie ihr Erkenntnißgrund, ganz speculativ, ein Gedankending, ohne Zusammenhang mit ihrer Moral, ohne Einfluß auf ihre Gesinnung, ohne Interesse fürs Herz. Sie müssen es bey dem allerrealsten Wesen, dessen Idee sie aus lauter logischen Bejahungen zusammen setzen, bey der absoluten Nothwendigkeit, die sich denken läßt, und bey der Ursache, von der man nichts weiter weiß — als daß sie keine Wirkung seyn kann, bewenden lassen, ohne aus diesen Begriffen entscheiden zu können, ob sie dies Wesen in oder außer dem Weltall aufsuchen, ob sie ihm bloße Naturnothwendigkeit, oder Freyheit zuschreiben, ob sie dasselbe zur Materie

oder zum Geiste machen, mit Einem Worte, ohne zu wissen, was sie sich darunter denken sollen. Der Physikotheolog, der seinen Erkenntnißgrund auf die in der Einrichtung der Welt sichtbare Ordnung, und den regelmäßigen Gang der Natur baut, darf nur auf einen scharfsinnigen Gegner der Endursachen und des Anthropomorphismus treffen, um sich in endlose Streitigkeiten zu verwickeln; darf nur seines moralischen Glaubens, den er keineswegs jener Weltbetrachtung zu danken hat, vergessen, um sich durch den Gedanken an Calabrische Erdbeben, Isländische Erdbrände, alleinseligmachende Kirchen, kanonisirte Taugenichtse, Otahitische Menschenopfer, — und tausend ähnliche Thatsachen, auch nur aus seiner Zeit, verleiten zu lassen, die Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt wenigstens für nicht mehr und nicht weniger scheinbar, als ihr Gegentheil anzusehen. Ueberhaupt müssen wir an den vielen Einwürfen, denen jeder metaphysische Beweis ausgesetzt ist, die keineswegs so unbeträchtlich sind, als es manchem, der sie widerlegt zu haben glaubt, scheinen mag, und die auch selbst auf die entschlossensten Vertheidiger dieser Beweise nicht ohne geheimen Einfluß sind, — so wie an der Natur des metaphysischen Erkenntnißgrundes, der das Herz nothwendig kalt läßt, eine der Hauptursachen der immer zunehmenden Gleichgültigkeit gegen alle Religion überhaupt aufsuchen, — einer wahren Irreligiosität, die man denkenden Köpfen unsers Zeitalters eben so wenig ohne Grund

als ohne Ausnahme vorwerfen kann, und die besonders unter dem vornehmen Pöbel in eben dem Verhältnisse Mode geworden ist, als das Ansehen eines denkenden Kopfes zu steigen angefangen hat.

Umsonst sind alle Bemühungen der Wenigen, denen wahre Religion am Herzen liegt, und die mit so vielem Eifer beschäftiget sind, durch reine Moral der Vernunft die Finsterniß der historischen Religion aufzuhellen, und die Frostigkeit der philosophischen zu erwärmen. Ewig wird ihre Moral von der einen verdunkelt, und von der andern verkältet werden; ewig wird sie der historischen Gottheit angepasset werden müssen; ewig wird sie der metaphysischen Gottheit gleichgültig bleiben; und es läßt sich ohne Dazwischenkunft einer ganz neuen Grundlegung der moralischen Religion kein anderes Ende des Streites der in ihren Erkenntnißgründen ungleichartigen Religion und Moral absehen, als daß die eine durch die andere verdrängt werde, und entweder die Zeiten wieder zurück kommen, wo Religion ohne Moral, allgemeiner Aberglauben, herrschte, oder eine Zeit komme, wo Moral ohne Religion, allgemeiner Unglauben, herrschen würde.

Das Evangelium des reinen Herzens hat in jenen Zeiten durch die Festsetzung des einzigen Mittelbegriffes, der von Religion zur Moral durch den Weg des Herzens führt, die Mo-

ral mit der Religion vereiniget. Gegenwärtig, da der traurige Zustand der Religion, so wie sie von Philosophen zum metaphysischen Gedankendinge, und von Schwärmern zum mystischen Unsinne herab gewürdiget worden ist, nichts geringeres als einen allgemeinen Unglauben befürchten läßt; gegenwärtig haben wir ein Evangelium der reinen Vernunft erhalten, welches die Religion durch Vereinigung mit der Moral rettet, indem es den Einzigen Erkenntnißgrund fest setzt, der von Moral zur Religion durch den Weg der Vernunft führt; den Einzigen, der das Daseyn Gottes über alle Einwürfe hinaus hebt, denen die bisherigen historischen und metaphysischen Beweise ausgesetzt waren; den Einzigen, der alle religiöse Traditionen berichtiget und bewährt, allen metaphysischen Notionen von der Gottheit Zusammenhang, Haltung, und ein Interesse giebt, das für Kopf und Herz gleich wichtig ist; den Einzigen endlich, welcher der reinen Religion der Vernunft, die er unerschütterlich begründet, Einheit des Systems gewährt, und ihr, weil er für alle Menschen, für den gemeinsten, so wie für den aufgeklärtesten Verstand gemacht ist, eben dieselbe Ausbreitung verspricht, die der reine Lehrbegriff des Christenthums der Moral verschafft hat.

Siebenter Brief.

Ueber die Elemente, und den bisherigen Gang der Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion.

Die Kritik der Vernunft hat durch Beweise, deren Gründlichkeit Sie, lieber Freund, zu seiner Zeit selbst prüfen werden, dargethan: „Daß es der theoretischen Vernunft eben so unmöglich sey, die Unsterblichkeit der Seele, als das Daseyn der Gottheit zu demonstriren; daß hingegen die praktische Vernunft durch eben denselben Grund, wodurch sie ein höchstes Princip der sittlichen und natürlichen Gesetze anzunehmen nöthige, auch die Erwartung eines künftigen Lebens nothwendig mache, in welchem Sittlichkeit und Glückseligkeit nach der Bestimmung jenes höchsten Princips in vollkommenster Harmonie stehen müssen.“ Ich werde dieses Resultat, welches die letzte und für immer entscheidende Antwort auf die zweyte Hauptfrage enthält, womit sich unsre speculative Philosophie in Rücksicht auf Religion bisher beschäftiget hat, in meinem nächsten Briefe näher beleuchten. Im gegenwärtigen erwähne ich desselben nur als einer Probe von der höchst auffallenden Fruchtbarkeit des moralischen Erkenntnißgrundes, und der bewundernswürdigen Einfachheit, welche die religiöse Ueberzeugung durch denselben erhält. Die Richtigkeit des angeführten Resultates voraus

gesetzt, gewinnen wir nicht nur ein Vernunftsystem der reinen Theologie, welches die ganze Lehre von der Gottheit auf den einzigen, ersten und unerschütterlichen Grundsatz des Vernunftglaubens gründet, wovon in meinem vorigen Briefe die Rede war; sondern auch eine wahre, und systematische Philosophie der Religion, welche die Lehre von der Wirklichkeit und Beschaffenheit des zukünftigen Lebens neben der eigentlichen Theologie, und als einen eben so wesentlichen Bestandtheil umfaßt, und mit ihr aus einem und eben demselben Grundsatze ableitet.

Mir deucht, lieber Freund, noch nie habe sich die Speculation vor dem gesunden Menschenverstande besser gerechtfertiget, noch nie seyen Aussprüche des letztern mit Resultaten der erstern übereinstimmender, noch nie Philosophie und Geschichte über eine wichtigere Angelegenheit so einig gewesen, als in dem gegenwärtigen Falle: wo eine Untersuchung, von deren Tiefe man eben so wenig ein Beyspiel aufzuweisen hat, als von dem Scharfsinne, mit dem sie ausgeführt wurde, den höchsten Grundsatz aller Philosophie der Religion aus der Natur der reinen Vernunft abgeleitet hat — und dieser Grundsatz nicht mehr und nicht weniger als die Formel enthält, die das Bedürfniß ausdrückt, welches die Vernunft von je her genöthiget hat, sich selbst zwey Glaubensartikel vorzuschreiben.

Wenn man dasjenige, worin alle auch noch so verschiedene Religionen von den ältesten Zeiten her ab übereingekommen sind, aus den mythologischen und metaphysischen Einfassungen aushebt, und, wie billig, auf die Rechnung des gesunden Verstandes (des sensus communis) setzt: so bleiben zu diesem Behuf genau jene zwey Glaubensartikel übrig. Und wenn man dem Grunde nachforcht, auf welchem der gesunde Verstand, der weder blind glaubt, noch vernünftelt, diese uralte und allgemeine Ueberzeugung gebaut haben konnte; dem Grunde, warum die Philosophie ihre ersten und ältesten Beschäftigungen mit den Eigenschaften der Gottheit und der Beschaffenheit eines zukünftigen Lebens begann, warum das, bey diesen Beschäftigungen voraus gesetzte Daseyn von beyden einen so frühzeitigen und allgemeinen Eingang gefunden, und bey dem mißlichen Zustande seiner angenommenen Beweise bis auf den heutigen Tag, Dauer und Ausbreitung erhalten hat: — so ergiebt es sich, daß dieser Grund in nichts anderem bestehen konnte, als in dem Gefühle des moralischen Bedürfnisses, welches durch die Kritik der Vernunft in deutliche Begriffe aufgelöset, und zum einzigen und höchsten philosophischen Erkenntnißgrunde der Religion erhoben worden ist.

Es mußten Zeiten vorher gehen, wo die Menschheit für die deutliche Erkenntniß jenes

Bedürfnisses eben so wenig empfänglich, als ihr dieselbe unentbehrlich war, und wo das bloße Gefühl davon diejenige Ueberzeugung von den beyden Grundwahrheiten der Religion bewirkte, bey welcher weit weniger an der Erkenntniß ihrer Gründe, als an der Benutzung ihrer Folgen für die Sittlichkeit gelegen war. Das Christenthum, welches der Menschheit aus keinem andern Zwecke gegeben wurde, als um ihr diese wohlthätigen Folgen zuzusichern, setzte daher, und setzt noch immer jene Ueberzeugung als bereits vorhanden voraus. Die Absicht seines erhabenen Stifters war, weder die Philosophie noch die Theologie seiner Zeit zu reformiren. Er ließ es daher in beyden Fächern bey den Aussprüchen des gesunden Verstandes bewenden, und ohne sich auf die Beweise der Religion einzulassen, hob er ihre reinsten und mächtigsten Bewegungsgründe aus, stellte sie in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit der Sittlichkeit dar, und gründete auf diese Art jene praktische reine Religion, welche durch die allgemeinere Verbreitung sittlicher Begriffe, und durch das höhere Interesse, das die Vernunft an denselben zu nehmen durch sie genöthigt wurde, nicht nur die moralische Kultur der Menschheit überhaupt, sondern auch die wissenschaftliche Kultur der Moral selbst so sehr befördert hat.

Beyde von einander unzertrennliche Gattungen der Kultur mußten auf einen hohen Grad getrieben

werden, bevor es möglich, und endlich gar nothwendig werden sollte, die Religion in ihrem Ueberzeugungsgrunde auf eben diese Moral zu bauen, die ihre Festsetzung und Verbreitung wenigstens großentheils den Beweggründen der Religion zu danken hatte. Bevor die Grundbegriffe der Moral ins Reine gebracht waren, würde man die Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion untergraben haben, wenn man gezeigt hätte, daß sie keine anderen Beweise für sich habe, als den Grund eines moralischen Bedürfnisses. Das Christenthum konnte also so wenig den wahren und moralischen Erkenntnißgrund, als irgend einen von den übrigen und falschen, aufstellen; sondern mußte sowohl die Aufstellung und Entwicklung des einen, als die Hinwegräumung der andern, den Fortschritten des menschlichen Geistes überlassen, die es durch seinen thätigen Einfluß zu leiten und zu beschleunigen bestimmt war.

In der Zwischenzeit, das heißt, während der langwierigen Periode, die der menschliche Geist nöthig hatte, um von dem dunkeln Gefühle zum deutlichen Bewußtseyn des moralischen Bedürfnisses überzugehen, waren mißverstandene Erklärungen jenes Gefühles unvermeidlich. Die Vernunft befand sich auf einem gewissen Grade ihrer Entwicklung nothgedrungen, sich von ihren Ueberzeugungen Rechenschaft zu geben, nothgedrungen, für Wahrheiten, die sich ihr, ohne daß sie wissen konnte woher, aufdrangen, Gründe aufzusuchen, und diese Gründe,

die ihr einmal so unentbehrlich waren, als jene Wahrheiten selbst, in derjenigen Form anzunehmen, in welcher sie sich ihr bey ihrem damaligen Zustande darstellen konnten. Man bedenke die Natur dieser Wahrheiten. Aller Anschauung eben so unfähig, als den Begriffen nach nothwendig, sind sie der Sinnlichkeit eben so gänzlich unzugänglich, als der Vernunft unvermeidlich, dem einen unsrer Erkenntnißvermögen eben so fremd, als dem andern innigst eingewebt, von der einen Seite durchaus unbegreiflich, von der andern durchaus begreiflich; ein unauflösliches Problem für die *) Vernunft vor ihrem vollständigen Selbsterkenntnisse! In ihrer Kindheit konnte und mußte sie jeden anschauungsleeren Begriff, so wie er zu ihrem Bewußtseyn gelangte, unmittelbar an Erfahrungen anknüpfen. Sie konnte es; denn vor der vollständigen Entwicklung der metaphysisch-theologischen Grundideen war der Widerspruch zwischen denselben und der Anschauung, dieser wesentlichen Bedingung aller Erfahrung, entweder gar nicht sichtbar, oder doch nicht auffallend genug. Sie mußte es; denn wie hätte sie sonst den Begriff ohne Anschauung fest halten können? Die früheste Gotteser-

*) Wir haben für die Vernunft im subjektiven und objektiven Sinne, leider nur ein einziges Wort, welches der Verf. um nicht zu weitläufig zu werden, bald in dem einen, und bald in dem anderen Sinne braucht, indem er jedesmal die Aufmerksamkeit der Leser auf den Zusammenhang voraus setzen zu können glaubt.

kenntniß ging also allerdings von Geschichte aus. Allein so wenig der Philosoph an den Mythologien der Vorzeit das Uebergewicht einer regellosen Phantasie über die Vernunft bezweifeln kann; so wenig wird er an denselben die Spuren der metaphysischen Notionen verkennen, und läugnen können, daß es eigentlich diese, obgleich nur dämmernden Vernunftbegriffe waren, von denen die Phantasie die Göttlichkeit ihrer ungöttlichen Träume entlehnte.

Die auf diese Weise entstandenen Traditionen hätten also auch ohne eine unmittelbare Offenbarung (von der hier keineswegs die Rede ist) die ersten Erklärungsgründe werden müssen, die sich der Vernunft darbieten konnten, als sie mit ihren Fortschritten einmal so weit war, um sich über ihre religiöse Ueberzeugung befragen zu können und zu müssen. Diese Ueberzeugung wurde daher Glauben, den die Vernunft von sich selbst auf wunderbare Begebenheiten, Thatsachen, Erscheinungen übertrug. Wir erklären daher den Wunderglauben sehr einseitig, wenn wir ihn, nach der Modephilosophie unsrer Nachbarn, aus der bloßen Unwissenheit, oder der Unbekanntschaft mit der Natur herleiten. Wir übersehen dabey den merkwürdigen Umstand, daß der anschauungsleere Vernunftbegriff von einem höheren Wesen, der bey jeder hyperphysischen Naturerklärung mehr oder weniger mitwirkt, nichts weniger als Folge der Unwissenheit seyn könne. Wirklich war es beym ältesten Wunderglauben die Ver-

nunft, welche die Gründe ihrer Ueberzeugung, die sie in sich selbst nicht finden konnte, von außen aufzusuchen genöthiget war, übrigens aber schon damals aus einer und eben derselben Ursache glaubte, und ewig glauben wird; nämlich: *weil sie ihre nothwendigen religiösen Begriffe auf keine Anschauung beziehen*, und weil folglich ihre Ueberzeugung keine *Erkenntniß* seyn *kann*. Dieser Mangel an Anschauung (den uns die Kritik der Vernunft so befriedigend erklärt, und der für uns keine andere Folge haben kann, als daß er uns nöthiget, uns mit einem Glauben zu begnügen, der uns durch unsre praktische Vernunft nothwendig wird), war in jenen Zeiten schlechterdings unerklärbare Unbegreiflichkeit der Religionswahrheiten, welche die Vernunft nöthigte, ihren Glauben auf unerklärbare, außerordentliche Anschauungen zu gründen, die ebenfalls etwas Unbegreifliches enthalten mußten, um das Daseyn unbegreiflicher Gegenstände erzeugen zu können. Die Thatsachen, worauf sich der so genannte historische Erkenntnißgrund auch noch heut zu Tage bezieht, sind durchaus *Wunderwerke*!

Wer wird es läugnen können, daß die Grundwahrheiten der Religion durch diesen hyperphysischen Erkenntnißgrund zum Theil das allgemeine und lebendige Interesse für die Menschheit erhielten, das ihnen die Vernunft bey ihrem damaligen Zustande nicht geben konnte; und welches die Vertheidiger des

ursache, an denen man keine Spur eines Beweises, oder auch nur einer Frage von der Existenz dieser Ursache antrifft. Hätten die ältesten Weltweisen ihre Ueberzeugung von dieser Existenz einer Offenbarung, man mag sie nun natürlich oder übernatürlich nennen, zu danken gehabt: so hätte sie diese Offenbarung von dem Daseyn des unbekannten Gegenstandes durch die Eigenschaften desselben unterrichten, und ihnen folglich eben hiedurch auch diese Eigenschaften offenbaren müssen; und in diesem Falle würden sie freylich die vielen und großen Irrthümer erspart haben, in welche sie beym Nachforschen über diese Eigenschaften gefallen sind, und die so vielen aus ihnen den Vorwurf entweder des Aberglaubens oder des Unglaubens zugezogen haben. Allein so wie ihre Ueberzeugung die Folge eines gefühlten, und auf unentwickelte Begriffe gegründeten Bedürfnisses war: so waren auch ihre Irrthümer über den Gegenstand ihrer Ueberzeugung nicht nur möglich, sondern vor der Entwicklung jener Begriffe unvermeidlich. Ihre ersten theologischen Verirrungen konnten eben darum nicht das Daseyn der Gottheit treffen, weil dieses seiner Unbegreiflichkeit wegen ganz außer dem Wege lag, auf welchem sie durch die Strahlen der Vernunftbegriffe zur Untersuchung der göttlichen Eigenschaften geleitet wurden. Jeder Schritt auf diesem Wege war eine nähere, mehr oder weniger glückliche Bestimmung jener Vernunftbegriffe, und das metaphysische Ideal der Gottheit war in dem goldenen Zeit-

alter der griechischen Philosophie wenigstens in allen seinen wesentlichen Grundlinien entwickelt worden.

Die Entdeckungen, die man auf dem Wege der Vernunft über den Gegenstand des Glaubens gemacht hatte, wurden auf den Grund des Glaubens in eben dem Verhältnisse übertragen, als mit der Kultur des Geistes einerseits die Evidenz jener Entdeckungen, andererseits aber das Bedürfniß zugenommen hatte, sich über den Grund des Glaubens Rechenschaft zu geben. Von diesem Bedürfnisse gedrungen, und von jener Evidenz geblendet, schloß man von den Attributen der Gottheit in der Idee auf das Daseyn derselben im Objekte, unterschob den Gegenstand des Wissens dem Gegenstande des Glaubens, *) und glaubte von dem letztern bewiesen zu haben, was eigentlich nur von dem ersteren gelten konnte. Der philosophische Erkenntnißgrund des leeren Wissens, der sich hierauf immer

*) In der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes sind die nothwendigen und unwandelbaren Vernunftbegriffe, aus denen die Idee vom höchsten Wesen besteht, durchaus Gegenstände des Wissens. Der Begriff des Daseyns hingegen, der nur in der Erfahrung, d. h. so fern ihm eine Anschauung untergelegt werden kann, objektive Gültigkeit hat, d. h. ein Merkmal des Erkennbaren vorstellt, kann keineswegs auf etwas, dem alle Anschaulichkeit widerspricht, angewendet werden, wenn ihm nicht der Glaube vorher das mangelnde Objekt ersetzt, und auf diese Weise an die Stelle der Erkenntniß eintritt. Das Daseyn des Objektes einer bloßen Idee ist also auch nur bloß Gegenstand des Glaubens.

mehr und mehr fest setzte, war also der Vernunft auf ihrem Wege zum moralischen eben so unvermeidlich als der historische.

In eben dem Verhältnisse, als der historische Erkenntnißgrund der herrschende blieb, konnte der Widerspruch zwischen ihm und dem philosophischen weniger zum Vorscheine kommen. Selbst in den Augen vieler Weltweisen schienen die Vernunftschlüsse nur gemacht zu seyn, um das Resultat der religiösen Traditionen zu bestätigen, und auch selbst in den für die Philosophie günstigsten Epochen waren die Gränzlinien zwischen Wissen und Glauben, und zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen keineswegs bestimmt und sichtbar genug, um zu verhindern, daß nicht wieder beyde Erkenntnißquellen der Religion in eine einzige zusammen fließen, und die religiöse Ueberzeugung auch selbst in den Augen der Aufgeklärteren das Ansehen gewinnen mußte, als ob sie von der Geschichte die Materie, von der Philosophie aber die bloße Form entlehnte.

Wenigstens war dies letzte der Fall, als die Philosophie unter den Händen der neueren Platoniker verdorben, und nach und nach zur Theorie desjenigen blinden Glaubens herab gesunken war, der in den darauf folgenden Jahrhunderten zu einer Alleinherrschaft gelangte, welche ihn nach und nach in Stand setzte, dem gesunkenen Rom den Scepter über die Welt durch Aberglauben zurück zu geben,

den es durch Despotismus verloren hatte — eine Alleinherrschaft, die ihn zum obersten Princip nicht nur der Theologie und Moral, sondern auch der positiven und natürlichen Rechte, der Staats- und Kriegskunst, mit Einem Worte aller Ueberbleibsel des menschlichen Wissens machte, die er ihrer äußersten Unentbehrlichkeit wegen nicht hatte vertilgen können. Die unterdrückte Vernunft, welcher während dieser ganzen Periode ihrer Dienstbarkeit nichts anders zu thun übrig war, als ihrem Despoten zu fröhnen, brachte nun das große Religionssystem der Unfehlbarkeit zu Stande, das einzige unter allen auf historischem Grunde entstandenen Lehrgebäuden der Religion, das durch den Zusammenhang und die Gleichartigkeit seiner Theile den Namen eines Systemes verdient. Die Vernunft hat an demselben alles erschöpft, was sie zum Vortheile des blinden Glaubens thun konnte, alles was sich aus seinem Grundsatze folgern läßt, und gefolgert werden muß. Jeder Anhänger des blinden Glaubens hat seitdem keine andere Wahl, als diesem Bekenntnisse beyzupflichten, oder sich in ungleich grössere Widersprüche zu verwickeln; und in dieser Rücksicht dürfte es die christliche Welt wohl großentheils der menschlichen Inkonsequenz zu verdanken haben, wenn sie, wenigstens ihrer einen Hälfte nach, nicht mehr unter den Befehlen der unfehlbaren Glaubensrichter steht. Lassen Sie mich im Vorübergehen anmerken, lieber Freund, daß der verführerische Reiz, den die Religion des neuen Rom-

in den Händen eines geschickten Werbers erhalten kann, hauptsächlich in ihrer systematischen Grundlage liegt, und vielleicht dürften gegen diesen Reiz gerade jene protestantischen Eiferer am wenigsten gesichert seyn, die nicht begreifen können, wie ein vernünftiger Katholik in dem vollendeten Gebäude ruhig und bequem wohnen könne, indessen das Zion, welches sie bewachen zu müssen glauben, aus lauter Trümmern jenes Gebäudes besteht.

Denkenden Köpfen hingegen kann und muß die Betrachtung des noch aufrecht stehenden Systems der Unfehlbarkeit den Vortheil gewähren, daß sie ihnen an einem höchst auffallenden Beyspiele zeigt, wohin die mißverstandene Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseyns in dem Erkenntnißgrunde der Religion führt. Denn, fürs Erste: wird diese Unbegreiflichkeit nicht aus dem Mangel der Anschauung hergeleitet, die wir unsern Vernunftbegriffen von der Gottheit nicht unterlegen können;*) so wird sie von dem Merkmale des Daseyns, dem sie zukömmt, auf die Merkmale der bloßen Idee der Gottheit, denen sie nicht zukömmt, vom Daseyn des Gegenstandes dieser Idee auf den Gegenstand selbst übertragen, der alsdann nicht mehr durch die reine

*) Anschauung ist nur von demjenigen möglich, was unsere Sinnlichkeit afficiren kann; der Verstand denkt das Anschauliche; die Vernunft hingegen dasjenige, dem die Form aller Anschauung widerspricht.

Vernunftidee und ihre durchaus begreiflichen Merkmale bestimmt wird. Im Gegentheil beginnt nun die Vorstellung der Gottheit von ihrem unbegreiflichen Gegenstande modificirt zu werden, hört auf Vernunftidee zu seyn, und die Gottheit wird unter Eigenschaften vorgestellt, die alle eben so wenig begreiflich seyn dürfen, als ihr Daseyn, mit Einem Worte, unter lauter Geheimnissen. — Zweytens: wird jene den Vernunftideen fehlende Anschauung nicht durch einen Glauben vertreten, den die Vernunft sich selbst vorschreibt; so muß es durch einen Glauben geschehen, den ihr ein äußeres Zeugniß von Thatsachen aufdringt, und zwar von solchen Thatsachen, die, um das Unbegreifliche bezeugen zu können, der Vernunft eben so unbegreiflich seyn müssen, als die Wahrheit, die durch sie zuerst angekündiget und bezeugt wird, mit Einem Worte — Wunder. Sollen drittens diese Geheimnisse und Wunder bey allen Fortschritten des menschlichen Geistes nichts von ihrer Glaubwürdigkeit verlieren, oder sollen sie vielmehr überhaupt Glaubwürdigkeit für alle diejenigen haben, die nicht selbst Augen- und Ohrenzeugen bey der übernatürlichen Begebenheit seyn konnten: so muß der Zeuge, der für ihre Wahrheit bürgt, unfehlbar seyn; und da der todte Buchstabe erst von den Begriffen seiner Ausleger Leben erhält, so muß jener unfehlbare Bürge ein lebendiger, gegen alle Irrthümer gesicherter Ausleger des Sinnes seyn, der den Formeln der Geheimnisse, und den Urkun-

den der Wunder entspricht; es muß eine unfehlbare Kirche geben.

Daß diese Geheimnisse und Wunder *) mit dem unfehlbaren Glaubenstribunale stehen und fallen, beweiset das Schicksal, das so manches von ihnen erfahren hat, seitdem das unpolitische Betragen der Unfehlbaren einen Theil der Christenheit genöthiget hat, gegen ihre Unfehlbarkeit zu protestiren. Freylich herrscht auch noch bey diesem Theile blinder Glaube, und wird noch so lange herrschen, als man das Unbegreifliche aus noch unbegreiflicheren Gründen glauben wird. Allein was ist aus denjenigen Ueberbleibseln des römischen Systems geworden, welche unsre Reformatoren mit und ohne ihren Willen beybehalten haben, nachdem diese einmal ihren Nachfolgern das Recht und Beyspiel hinterlassen haben, an den Trümmern zu thun, was sie an dem Ganzen gethan haben? Welcher Unterschied zwischen der katholischen Hyperphysik, die durchaus sich selbst

*) Um einer nur gar zu sehr besorglichen Mißdeutung vorzubeugen, erklärt der Verfasser, daß hier durchaus nur von solchen Geheimnissen und Wundern die Rede ist, welche der Vernunft ihr göttliches Recht, bey der religiösen Ueberzeugung zuerst zu sprechen, rauben müssen. Die Erfahrung hat zwar gezeugt, wie wenig mir diese Protestation bey unsern philosophirenden Hyperphysikern, geholfen hat. Allein indem ich auf die Ueberzeugung unheilbarer Metaphysiker und Hyperphysiker gerne Verzicht thue, wünschte ich von der gegenwärtig freylich noch sehr kleinen Anzahl meines Publikums um so weniger mißverstanden zu werden.

gleich bleibt, den wesentlichen Gliederbau ihres Systems unverrückt erhält, und bey allen ihren Reformationen durch den weltlichen Arm immer nur ihre Außenseite ganz zu ihrem Vortheile verändert, — und der protestantischen, die nicht nur dem unaufhaltsamen Eindringen der Vernunft von allen Seiten bloß steht, sondern auch sogar der Einbildungskraft ihrer eigenen Apostel preis gegeben ist, und die durch keine Gesellschaft der reinen Lehre verhindern könnte, daß sie nicht durch die inneren Uneinigkeiten ihrer Anhänger selbst endlich aufgerieben werden müßte, wenn diese Anhänger nicht durch einen auswärtigen Streit genöthiget würden, gegen gemeinschaftliche Gegner (die Naturalisten) gemeine Sache zu machen. —

Die Vernunft hatte kaum durch die Wiederauflebung der Wissenschaften im Occidente einigen Gebrauch ihrer Freyheit zurück erhalten; und die Philosophie hatte kaum ihre so lang unterbrochene Beschäftigung mit dem Erkenntnißgrunde der Religion wieder hervor genommen; als es sich zu zeigen anfing, daß sich die philosophischen Gründe für das Daseyn Gottes und der künftigen Welt mit den historischen nicht mehr so leicht als vorher vereinbaren ließen. In der Folge wurde der Widerspruch zwischen den beyden Erkenntnißgründen in eben dem Verhältnisse sichtbarer, als die Oberherrschaft des blinden Glaubens, größtentheils durch allerley äußere Veranlassungen und politische Revolutio-

nen, abnahm. Die Vernunft sollte durch zwey Extreme auf den Mittelweg der Wahrheit geleitet werden. Die Hyperphysik hatte, während ihrer goldenen Zeit, durch Vervielfältigung ihrer Wunder und Geheimnisse das Unbegreifliche an der Religion so weit getrieben, und das Allerheiligste in eine so undurchdringliche Dunkelheit gehüllet, daß das Bedürfniß des Lichtes, so bald es nur durch einige Funken gereizt wurde, so gleich im höchsten Grade gefühlt werden mußte. Des durchaus Unbegreiflichen überdrüssig, schlugen sich selbst denkende Köpfe von nun an mit einer leidenschaftlichen Wärme auf die Seite des Begreiflichen. Die theologischen Ideen der reinen Vernunft wurden nun mit Eifer hervor gesucht, und besonders von Descartes an bis auf unsre Zeiten bis zu einer Vollständigkeit entwickelt, die selbst der Kritik der Vernunft in dieser Rücksicht wenig mehr zu thun übrig ließ. Man war mit den Bedingungen des strengern Beweises näher bekannt geworden, und die Bemerkung, daß die Uebereinstimmung unter den Merkmalen des theologischen Vernunftbegriffes des strengsten Beweises fähig wäre, vollendete den metaphysischen Erkenntnißgrund, wozu bereits alle Materialien in der griechischen Philosophie vorhanden waren, und durch welchen man in der Religion eben so sehr alles Glaubens überhoben zu seyn wähnte, als man sich durch den hyperphysischen zum Verzicht auf alles Wissen verpflichtet hielt.

Die augenscheinlichste Probe, wie nahe die vermeintliche Demonstration an den Unglauben, den sie eben so sehr als den Aberglauben unmöglich machen sollte, angränzt, hat der Spinozismus gegeben, der sich dem metaphysischen Systeme der Theologie gegen über stellte, da Descartes durch die Festsetzung des ontologischen Beweises kaum eben die letzte Hand an dieses System gelegt zu haben schien. In einem und eben demselben Begriffe vom allerrealsten Wesen, in welchem der eine große Mann das nothwendige Daseyn gefunden hatte, entdeckte der andere die einzige Substanz. Beyde irrten über den Begriff vom göttlichen Daseyn. Der eine glaubte die Realität desselben aus objektiven Gründen von einem Gegenstande beweisen zu können, von dem keine Anschauung möglich ist; und der andere glaubte diesem Begriffe die Anschauung des erfüllten Raumes (der Ausdehnung) unterlegen zu müssen, die zu jedem Beweise von der Wirklichkeit eines erkennbaren Gegenstandes nothwendig ist. Spinoza irrte, indem er dem Vernunftbegriffe eine Anschauung aufdrang, durch welche der Vernunftbegriff zerstört werden mußte; aber er hatte Recht, daß er sich kein Daseyn ohne Ausdehnung des Beweises fähig denken konnte. Kant hat unwidersprechlich dargethan, daß der Begriff des Daseyns ursprünglich ein Stammbegriff des Verstandes ist, der ohne mögliche Anschauung im Raume (Ausdehnung) und in der Zeit durchaus leer, das heißt für unser Erkenntnißvermögen ohne Ge-

genstand ist. Sollte dies nicht für manchen Halbdenker Veranlassung gewesen seyn, den Verfasser der Kritik der Vernunft für einen Spinozisten zu erklären?

Der Spinozismus ist auf dem Felde der Metaphysik ungefähr das, was der Katholicismus auf dem Felde der Hyperphysik ist — das System, welches unter allen Systemen der Parthey, zu welcher es gehört, das konsequenteste und vollständigste ist, und den Anhängern des metaphysischen Erkenntnißgrundes eben denselben Dienst thun kann, den ich vom Katholicismus in Rücksicht auf die aufgeklärteren Vertheidiger des hyperphysischen behauptet habe, nehmlich ihnen die Augen über ihre Grundsätze eröffnen zu helfen. Die Verwechslung der Gottheit mit der Sinnenwelt ist dem Metaphysiker unvermeidlich, so bald er auf dem Wege der Demonstration über kurz oder lang gewahr wird, daß sich die logische Wirklichkeit von der reellen, die bloß Denkbare von der Erkennbaren unterscheiden müsse; daß der Unterschied zwischen Denken und Erkennen im Anschauen (das beym letztern neben dem Denken Statt findet) bestehen; und daß das Merkmal desjenigen anschaulich-wirklichen Gegenstandes, der keine bloße Vorstellung ist, Beharren im Raume, Ausdehnung seyn müsse. Daher nahm Spinoza nur zwey Attribute des Reellen, Beharrlichen, Substanziellen an: Die Ausdehnung, durch welche sich die Substanz als das

Bleibende im Raume, als ausgedehnt (dem äussern Sinne), und die Vorstellung, durch welche sich die Substanz als Denkkraft (als das durch den inneren Sinn vorstellbare Bleibende) ankündiget.

Und hier liegt der Grund des einheimischen Streites, welcher unsre Metaphysiker entzweyt, und der durch jeden Fortschritt unsrer bisherigen Philosophie vielmehr immer weiter getrieben, als beygelegt werden mußte. Der Begriff des göttlichen Daseyns wurde von den Einen bey ihren Beweisen mit Ausschluß aller Anschauung, und also in wie ferne er bloße logische Bedeutung zuläßt, von den Andern aber mit Inbegriff der Anschauung, und also in demjenigen Sinne genommen, in welchem das Daseyn zwar zum Merkmale der erkennbaren, aber eben darum auch nur der anschaulichen Gegenstände wird, und folglich der Idee eines von der Welt verschiedenen, nur durch Vernunft denkbaren dem Verstande unbegreiflichen Gegenstandes widerspricht. Beyde konnten und mußten also einander widerlegen, ohne darum ihre eigenen Behauptungen durchsetzen zu können. Der Theist konnte den Vorwurf nicht von sich ablehnen, daß seinem durchaus richtigen Vernunftbegriffe die wesentliche Bedingung fehle, unter welcher allein ein Daseyn überhaupt als erkennbar erweislich ist; und sein Gegner mußte sich überzeugen lassen, daß sein richtiger Begriff vom erkenn-

baren Daseyn auf die Idee von dem allerrealsten Wesen nicht angewendet werden könne, weil sonst der streng erweisliche Vernunftbegriff durch ein ihm widersprechendes Merkmal, das nur auf Gegenstände der Sinnlichkeit paßt, zerstört werden müßte. Die Kritik der Vernunft tritt zwischen beyde ins Mittel, und findet den eigentlichen Streitpunkt durch die Verhandlungen der Partheyen selbst schon in so weit erörtert, daß ihr Ausspruch den helleren Köpfen auf beyden Seiten nicht leicht unverständlich seyn kann. Dieser Ausspruch ist im folgenden Resultat ihrer Untersuchungen enthalten: „Die „Idee des unendlichen Wesens, die von dem „theologischen Vernunftbegriffe unzertrennlich ist, „widerspricht der Anschauung, die sich von dem Be„griffe des erkennbaren (durch Verstand und Sinn„lichkeit zugleich vorstellbaren) Daseyns eben so we„nig trennen läßt.“ Hieraus ergiebt sich also, daß der Spinozist eben so sehr berechtiget war, für die Bedingungen seines Begriffes von erkennbarer Existenz, als der Theist, für die Bedingungen seiner anschauungslosen Vernunftidee, zu streiten; daß aber der eine eben so Unrecht hatte, wenn er mit seinem Begriffe von erkennbarer Existenz die theologische Vernunftidee widerlegt, als der andere, wenn er das erkennbare Daseyn von dem Objekte jener Vernunftidee erwiesen zu haben glaubte. Denn die Unmöglichkeit der Anschauung, die dem Widerspruche zwischen dem Begriffe der erkennbaren Existenz und der Idee der Gottheit zum Grunde liegt, kann

eben so wenig etwas gegen die Möglichkeit und Wirklichkeit des Gegenstandes dieser Idee an sich, als der anschauungsleere Vernunftbegriff an sich etwas für die Wirklichkeit dieses Gegenstandes beweisen. Der Theist muß also die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseyns zum Vortheile des theologischen Vernunftbegriffes einräumen; sein Gegner aber eingestehen, daß diese Unbegreiflichkeit keineswegs von einem Widerspruche von Seiten des Gegenstandes, sondern bloß von dem Mangel an Anschauung von unsrer Seite herrühre; und indem sich auf diese Art der Eine mit der Erweislichkeit des Vernunftbegriffes begnügen muß, der Andere aber gegen dieselbe nichts mehr einzuwenden hat, so bleibt beyden nichts anderes übrig, als der praktischen Vernunft Gehör zu geben, die sie zu glauben nöthiget, was sie nicht begreifen können.

Wenn man also aus den bisherigen Erkenntnißgründen der Religion alles Widersprechende hinweg räumt, so bleiben folgende drey Elemente der religiösen Ueberzeugung übrig: Erstens, der nothwendige Vernunftbegriff, oder die metaphysische Idee von der Gottheit; zweytens, die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseyns; und drittens, der Grund in der praktischen Vernunft, welcher den moralischen Glauben nothwendig macht. Diese sind die Elemente des philosophischen Vernunftglaubens, oder

genstand ist. Sollte dies nicht für manchen Halbdenker Veranlassung gewesen seyn, den Verfasser der Kritik der Vernunft für einen Spinozisten zu erklären?

Der Spinozismus ist auf dem Felde der Metaphysik ungefähr das, was der Katholicismus auf dem Felde der Hyperphysik ist — das System, welches unter allen Systemen der Parthey, zu welcher es gehört, das konsequenteste und vollständigste ist, und den Anhängern des metaphysischen Erkenntnißgrundes eben denselben Dienst thun kann, den ich vom Katholicismus in Rücksicht auf die aufgeklärteren Vertheidiger des hyperphysischen behauptet habe, nehmlich ihnen die Augen über ihre Grundsätze eröffnen zu helfen. Die Verwechslung der Gottheit mit der Sinnenwelt ist dem Metaphysiker unvermeidlich, so bald er auf dem Wege der Demonstration über kurz oder lang gewahr wird, daß sich die logische Wirklichkeit von der reellen, die bloß Denkbare von der Erkennbaren unterscheiden müsse; daß der Unterschied zwischen Denken und Erkennen im Anschauen (das beym letztern neben dem Denken Statt findet) bestehen; und daß das Merkmal desjenigen anschaulich-wirklichen Gegenstandes, der keine bloße Vorstellung ist, Beharren im Raume, Ausdehnung seyn müsse. Daher nahm Spinoza nur zwey Attribute des Reellen, Beharrlichen, Substanziellen an: Die Ausdehnung, durch welche sich die Substanz als das

Bleibende im Raume, als ausgedehnt (dem äussern Sinne), und die Vorstellung, durch welche sich die Substanz als Denkkraft (als das durch den inneren Sinn vorstellbare Bleibende) ankündiget.

Und hier liegt der Grund des einheimischen Streites, welcher unsre Metaphysiker entzweyt, und der durch jeden Fortschritt unsrer bisherigen Philosophie vielmehr immer weiter getrieben, als beygelegt werden mußte. Der Begriff des göttlichen Daseyns wurde von den Einen bey ihren Beweisen mit Ausschluß aller Anschauung, und also in wie ferne er bloße logische Bedeutung zuläßt, von den Andern aber mit Inbegriff der Anschauung, und also in demjenigen Sinne genommen, in welchem das Daseyn zwar zum Merkmale der erkennbaren, aber eben darum auch nur der anschaulichen Gegenstände wird, und folglich der Idee eines von der Welt verschiedenen, nur durch Vernunft denkbaren dem Verstande unbegreiflichen Gegenstandes widerspricht. Beyde konnten und mußten also einander widerlegen, ohne darum ihre eigenen Behauptungen durchsetzen zu können. Der Theist konnte den Vorwurf nicht von sich ablehnen, daß seinem durchaus richtigen Vernunftbegriffe die wesentliche Bedingung fehle, unter welcher allein ein Daseyn überhaupt als erkennbar erweislich ist; und sein Gegner mußte sich überzeugen lassen, daß sein richtiger Begriff vom erkenn-

der deutlichen Einsicht in die durchgängig bestimmte Natur der Vernunft, durch welche der menschliche Geist das ihm schlechterdings nicht erkennbare Daseyn der nur denkbaren Gottheit glauben muß; mit einem Glauben, der nicht fester gegründet seyn kann, als in dem nothwendigen und unveränderlichen Wesen der Vernunft selbst. Diese Elemente machten vor ihrer Entwicklung das Gefühl von der Nothwendigkeit dieses Glaubens aus, und enthielten in so ferne, ohne dafür anerkannt zu seyn, von je her den wahren Grund aller religiösen Ueberzeugung. — Jenes Gefühl erwachte zugleich mit dem moralischen, von dem es eine nothwendige Folge ist, und mit dem es, im Ganzen genommen, immer einerley Schicksal erfahren hat. Die selbstthätige Wirksamkeit der praktischen Vernunft (das Göttliche in uns) war also durch die Stimme des moralischen Gefühls die erste Aufforderung zum Glauben an die Gottheit. Aber da die Entwicklung der moralischen Begriffe, die durch diesen Glauben befördert werden sollte, vorher gehen mußte, bevor die Gesetze und Beschaffenheit jener Selbstthätigkeit deutlich anerkannt werden konnten; so ist es begreiflich genug, warum eben dasselbe Element der religiösen Ueberzeugung, welches seiner Wirksamkeit nach das erste war, in der Reihe, wie es zur Evidenz der Vernunfteinsicht gelangen konnte, das letzte seyn mußte. — Das erste in dieser Reihe war die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseyns.

Wir

Wir haben gesehen, wie diese Unbegreiflichkeit, bey der Dunkelheit der beyden übrigen Elemente, nothwendig den hyperphysischen Erkenntnißgrund erzeugen mußte, der es jedoch nicht verhindern konnte, daß sich ihm nicht der metaphysische Erkenntnißgrund entgegen setzte, nachdem die Vernunft an ihrem nothwendigen Begriffe von der Gottheit das andere Element der religiösen Ueberzeugung deutlich entwickelt hatte. — Die Ursache, warum sich diese beyden Erkenntnißgründe eben so wenig vereinigen lassen, als sie einander verdrängen können, liegt in der Natur der beyden Elemente, aus welchen sie entstanden sind, und die sich ohne Dazwischenkunft des dritten nothwendig einander ausschließen, ohne sich unter einander aufzuheben. Die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseyns verträgt sich so lange nicht in einer und eben derselben Vorstellung eines konsequenten Denkers mit dem nothwendigen Vernunftbegriffe von der Gottheit, als nicht der unwiderstehliche Glaubensgrund der praktischen Vernunft entwickelt und anerkannt wird, jener Grund, der den Begriff des Daseyns, das sich hier nicht als erkennbar beweisen läßt, mit dem Vernunftbegriffe, der durchaus, aber auch nur als bloßer Begriff, erweislich ist, zu verbinden nöthiget, und den Ueberzeugungsgrund der Religion vollendet, indem Er dasjenige, was an demselben ewig unerweislich bleiben muß, zu unsrer Befriedigung ersetzet. — Der unvermeidliche Streit

zwischen den Hyperphysikern und Metaphysikern — der gegenwärtig nur darum weniger Aufsehen macht, weil er mehr vor dem Richterstuhle der Vernunft, als vor den Winkeltribunälen des Aberglauben und Unglaubens geführt wird — muß also das Wahre sowohl als das Falsche an den beyden angenommenen Erkenntnißgründen immer sichtbarer hervor treiben: und so wie auf diese Weise die wirklichen Elemente der religiösen Ueberzeugung, die in jedem dieser Erkenntnißgründe einzeln enthalten sind, an Evidenz gewinnen müssen; so muß auch ihre Unverträglichkeit ohne das Dritte, welches sie unter einander verbindet, immer einleuchtender werden. — Wir können uns also den Gang der religiösen Ueberzeugung, so wohl als die Entstehungsart, die Naturabsicht und das Schicksal jener beyden Erkenntnißgründe, mit ziemlicher Sicherheit erklären. Der hyperphysische und metaphysische Erkenntnißgrund mußten den moralischen vorbereiten; übernatürliche und natürliche Religion sollen sich in die sittliche auflösen; Aberglauben und Unglauben werden den Vernunftglauben herbey führen.

Achter Brief.

Das Resultat der Kritik der Vernunft über das zukünftige Leben.

Die Kritik der Vernunft, hat, wie ich in meinem letzten Briefe erwähnt habe, den höchsten Grundsatz aller Philosophie der Religion in der Natur der praktischen Vernunft — welche zugleich die Erwartung eines zukünftigen Lebens, und den Glauben an das Daseyn eines höchsten Princips der sittlichen und natürlichen Gesetze nothwendig macht — entdeckt, und auf immer fest gesetzt. Ich habe bisher zu zeigen gesucht, daß die in der philosophischen Welt einst allgemeine Anerkennung jenes höchsten Grundsatzes, in wie ferne durch denselben der einzige probehältige Ueberzeugungsgrund für das Daseyn Gottes bestimmt wird, durch den natürlichen Gang der allmählichen Entwicklung des menschlichen Geistes endlich herbey geführt werden müsse, und daß von dieser Anerkennung die allgemeine Gründung der Religion auf Moralität in der philosophischen, und die Wiedervereinigung von beyden in der christlichen Welt abhänge. Alles dieses muß sich von eben demselben Princip der reinen Philosophie der Religion zeigen lassen, in wie ferne durch dasselbe auch der einzige probehältige Ueberzeugungsgrund vom zukünftigen Leben seine wahre Bedeutung und Evidenz erhält. Die beyden Glaubensartikel der praktischen Vernunft

sind durch ihre Natur, ihren Ursprung, und ihre Schicksale so innig vereinigt, daß sich fast alles, was in diesen Rücksichten von dem Einen gilt, auch auf den Anderen anwenden läßt. Die Absicht meines gegenwärtigen Briefes ist Ihnen diese Anwendung, die ich in der Hauptsache Ihrem eigenen Scharfsinne überlasse, durch einige Winke zu erleichtern.

Ich unterscheide das Interesse, welches der Gedanke an eine gränzenlose Fortdauer unsers Daseyns für uns haben muß, in das sinnliche und moralische. Beyde verhalten sich gegen einander wie Instinkt und Vernunft, oder bestimmter zu reden, wie der sinnliche, auf bloßes Bedürfniß gegründete, von der Beschaffenheit der Empfänglichkeit und den Gegenständen seiner Befriedigung abhängige Trieb, und die Selbstthätigkeit des Geistes, die sich bloß nach ihren eigenen Gesetzen lenkt. Der sinnliche Trieb der immer nur den Zustand des empfindenden Subjektes, in wie ferne dasselbe das Empfindende ist, *) zum Gegenstand

*) Daher die Modifikationen, welche die äußeren Empfindungen durch die fünf Sinne in diesem Leben erhalten, auch von der Idee des zukünftigen so schwer zu trennen sind. Wenn es dem gemeinen Manne nicht durch das Uebergewicht seiner Phantasie über seine Denkkraft unmöglich, würde sich das künftige Leben als einen Zustand zu denken, in welchem nichts gefühlt, geschmeckt, gerochen, gehört und gesehen wird; so würde alles sinnliche Interesse dieses Lebens durch eine solche Vorstellung für ihn verloren gehen.

hat, wird durch den Verstand, vermittelst des Begriffes der Subsistanz zum Streben nach Beharrlichkeit jenes Zustandes, und durch Vernunft zum Streben nach gränzenloser Beharrlichkeit bestimmt. Wie denn aber auch immer der sinnliche Trieb des Lebens in die Form unsers Begehrungsvermögens eingewebt seyn mag: so ist doch wenigstens so viel gewiß, daß er vorhanden ist, und sich selbst bey gesundem Zustande des Leibes und der Seele keine Gränzen setzen kann. Daß das Interesse, welches die Fortdauer unsers Daseyns durch diesen Trieb für uns hat, schlechterdings keinen Ueberzeugungsgrund für die Wirklichkeit dieser Fortdauer abgeben könne, bedarf für Sie, lieber Freund, wohl keines Beweises. Das Moralische hingegen, welches zuerst durch die Kritik der Vernunft in seine reinen Elemente aufgelöset worden ist, hat einen ganz anderen Ursprung. Es gründet sich dasselbe auf die entweder bloß gefühlte oder deutlich entwickelte Nothwendigkeit, welche die Vernunft in der ursprünglichen Einrichtung ihrer Natur antrifft, zum Behuf der moralischen Gesetzgebung eine Welt anzunehmen, in welcher Sittlichkeit und Glückseligkeit in der vollkommensten Harmonie stehen, und wo der Gegenstand der beyden vereinigten nothwendigen Triebe der menschlichen Natur, die durch vollkommenste Sittlichkeit bestimmte höchste Glückseligkeit, oder das höchste Gut des menschlichen Geistes, durch ein endloses Fortschreiten und Annähern erreichbar ist. Wenn es an-

ders, wie ich hier nur voraus setzen, nicht beweisen kann, mit dem Grunde dieses Interesses in der Form der Vernunft seine Richtigkeit hat: so ist es hier keineswegs um die Befriedigung eines Triebes zu thun, der nicht nothwendiger ist als unser Daseyn selbst, mit dem er zugleich aufhören müßte, und der seinen ganzen Zweck völlig erreicht haben würde, wenn er zu unsrer Selbsterhaltung so lange fortwirkte, als wir selbst sind. Sondern es ist hier das Interesse des Sittengesetzes selbst, das, von unsern Bedürfnissen und sinnlichen Trieben ganz unabhängig, mit denselben in keinem andern Verhältnisse steht, als daß es die einen einschränkt, und die andern sich unterwirft; es ist ein Interesse, das von uns unbedingte Achtung fordert, und das wir anerkennen müssen, wenn sich unsere Neigung auch noch so sehr dagegen empört. Und dieses Interesse ist es, welches schlechterdings und ohne Rücksicht auf unsern Vortheil, die Erwartung eines zukünftigen Lebens nothwendig macht. Es ist die absolute Nothwendigkeit des (wohl verstandenen) Sittengesetzes, welche auf die von ihr unzertrennliche Wirklichkeit der Fortdauer unsers Daseyns zu schließen nöthiget, nicht weil sonst die Wirklichkeit dieses Gesetzes, die aus seiner absoluten Nothwendigkeit folgt, nicht erweislich wäre; sondern weil die Ueberzeugung von der wirklichen Fortdauer unsers Daseyns, von der Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Sittengesetzes in einem und eben demselben Bewußtseyn unzertrennlich ist; wenn anders die deutli-

che Vorstellung von dieser Unzertrennlichkeit nicht durch metaphysische Vorurtheile über die Natur der Seele, oder durch einen unrichtigen Begriff vom Sittengesetze gehindert wird.

Beyde Arten von Interesse am zukünftigen Leben sind in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Vorstellungs- und Begehrungsvermögens gegründet, und eben darum sind auch beyde gleich nothwendig. Nichts desto weniger konnte, eben der Natur jener Einrichtung zufolge, das moralische Interesse bey dem Gange seiner allmählichen Entwicklung unmöglich mit dem sinnlichen gleiche Schritte halten. Bevor jenes auch nur dunkel geahndet werden konnte: mußte das moralische Gefühl, wodurch die praktische Vernunft ihre Thätigkeit ankündiget, bereits erwacht seyn. Bevor es sich auf bestimmte und deutliche Begriffe zurück führen ließ: mußte die wissenschaftliche Kultur der Moral ziemlich weit vorgerückt seyn. Bevor es sich aus seiner ersten Quelle, der Form der praktischen Vernunft ableiten ließ: mußte die Kritik der reinen Vernunft diese Form durch eine vollendete Zergliederung des Erkenntnißvermögens entdeckt haben. Bevor es endlich in dieser seiner Ableitung auch nur von den besten Köpfen allgemein verstanden und angenommen werden wird: wird die kritische Philosophie durch mehrere selbstdenkende Köpfe bearbeitet, einfacher und faßlicher dargestellt; werden eingewurzelte metaphysische und hyperphysische Vorurtheile

ausgerottet; wird mit Einem Worte, eine Reformation der Philosophie vorher gehen müssen, von der sich noch immer der größte Theil der Philosophen von Profession nichts träumen läßt.

Eben so wenig konnte das moralische Interesse am zukünftigen Leben in einer auch noch so dunkeln Vorstellung zum Bewußtseyn des menschlichen Geistes gelangen, bevor nicht die Vernunftidee von der Gottheit an der Morgendämmerung des moralischen Gefühls sichtbar geworden war, welches einige vorher gegangene Grade der Kultur, die nur im gesellschaftlichen Leben möglich ist, voraus setzt. Die gebundenen Geisteskräfte des rohen, noch nicht zum Bürger gewordenen, Sohnes der Natur wurden durch die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, und überhaupt, durch die Empfindungen des Sichtbaren und Gegenwärtigen erschöpft; und nur erst im Schoße der Gesellschaft waren ihnen Muße und Veranlassungen aufbehalten, um sich nach und nach zum Unsichtbaren und Zukünftigen zu erheben. Nur durch die bürgerlichen Verhältnisse konnte die Reihe von Erfahrungen herbey geführt werden, an der sich die Begriffe von Recht und Unrecht, von guten und bösen Handlungen, von Lohn und Strafe, und endlich von einem unsichtbaren Ausspender von beyden allmählich zu entwickeln vermochten. Da die Begebenheiten, woran sich diese Begriffe erläuterten, bestätigten, oder eigentlicher versinn-

lichten, der Segen der dem Rechtschaffenen, und der Fluch der dem Bösewichte auf dem Fuße nachfolgte, fürs erste nichts als zeitliche Belohnungen und Strafen von dem unsichtbaren Richter ankündigten; so schränkte sich wohl eine Zeit lang alles, was man von der Gottheit hoffte und fürchtete, auf das gegenwärtige Leben ein; und es wird begreiflich genug, warum man an den Ueberbleibseln der ältesten Geschichte so ungleich ältere und häufigere Spuren des moralischen Glaubens an die Gottheit, als der moralischen Erwartung eines zukünftigen Lebens antrifft. Vielleicht dürften in dieser Rücksicht diejenigen nicht sehr Unrecht haben, welche sogar in der ältesten Religionsgeschichte der Hebräer unwidersprechliche Beweise gefunden haben wollen, daß man an die Gottheit weit früher, als an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt habe.

Die Erwartung von Belohnung und Strafe, setzt Ueberzeugung vom Daseyn eines Richters voraus; und zukünftige Belohnungen und Strafen waren die ersten und einzig möglichen Merkmale, unter welchen sich die Menschen ihre Fortdauer nach dem Tode denken konnten, bevor sie sich den spät entstandenen metaphysischen Begriff erkünstelt hatten. Die Ueberzeugung von einem Unterschiede zwischen der Natur der Seele und des Körpers war es gewiß nicht, was zuerst den Gedanken eines Lebens nach dem Tode, eines Seyns ohne Körper, der noch heut

zu Tage mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, weckte, begünstigte, zur Gewißheit erhob. Selbst das sinnliche Interesse an der Fortsetzung des Daseyns nach dem Tode hatte zu seiner eigenen Erweckung und Entwicklung des früheren, oder wenigstens gleichzeitigen Begriffes künftiger Belohnungen und Strafen von nöthen. Denn sollte sich der Trieb zum Leben jenseits des Grabes Aussichten eröffnen: so mußte etwas vorhanden seyn, woran er sich fest halten konnte, nachdem ihm der Schauplatz der sichtbaren Welt, den ihm der Tod auf immer verschliessen sollte, nichts mehr anzubieten hatte. Der früher entstandene Glaube an das Daseyn Gottes hatte dem menschlichen Geiste eine unsichtbare Welt eröffnet: und je mehr auf der einen Seite die Ueberzeugung von dem übermenschlichen Vergelter des Guten und Bösen durch Priester und Gesetzgeber, durch religiöse und politische Einrichtungen eingewurzelt und verbreitet war, und je öfter und allgemeiner sich die Bemerkung aufdrang, daß nicht alle ausgezeichnete Rechtschaffene und Bösewichte ihre Vergeltung hienieden empfangen hätten; desto unvermeidlicher, interessanter und einleuchtender mußte der Gedanke werden, der den unsichtbaren Vergelter auch als zukünftigen vorstellte, und an dem Tode einen Uebergang in eine andere Welt finden ließ, in welcher der Mensch, der hienieden vor Gott gewandelt hatte, bey Gott (im Himmel) ein seliges, derjenige aber, der hienieden ein gottloses Leben geführt hatte,

weit vom Sitze der Gottheit entfernt (in der Hölle) ein qualvolles Daseyn zu erwarten hätte. Von nun an gab es für den menschlichen Geist eine bestimmte Form, unter welcher er sich in seiner Jugend ohne Schwierigkeit eben denselben Begriff des Daseyns nach dem Tode denken konnte, der ihm in seinen reiferen Jahren so viele Mühe und Streit kostete, sobald er ihn unter anderen Formen zu denken versuchte. Die Hoffnung und die Furcht, die diesen Begriff unter jener Form nothwendig begleiteten, drückten ihn tief in die Gemüther ein. Beyde Gemüthsbewegungen waren zum Theil natürliche Folgen des Bewußtseyns guter oder schlimmer Handlungen, Aeußerungen, die bey aller ihrer Eigennützigkeit dennoch wirkliche Thätigkeit der in der sittlichen Gesetzgebung derselben praktischen Vernunft voraus setzten, welcher der Glaube an ein zukünftiges Leben eben so viel von seinem Wachsthume, als von seiner Entstehung zu verdanken hatte.

Man trenne von den verschiedenen alten Volkslehren, und den ältesten philosophischen Hypothesen über das Leben nach dem Tode das offenbar Fabelhafte und Widersprechende, das sie sammt und sonders mehr oder weniger mit sich führen, hebe dasjenige heraus, was ihnen sammt und sonders zum Grunde liegt, oder, welches eben so viel ist, sondere alles Gemeinschaftliche von ihnen ab, und setze es, wie billig, auf die Rechnung des gesunden Verstan-

des; und man wird zuverlässig für den Antheil desselben nicht mehr und nicht weniger übrig behalten, als den Begriff eines guten oder schlimmen Schicksals nach dem Tode, welches von dem sittlichen Wandel vor dem Tode bestimmt wird. So sehr jene Fabeln und Hypothesen, diesen Begriff verunstaltet haben, so ist es doch augenscheinlich genug, daß sie den Schein von Wahrheit, den jede von ihnen eine Zeit lang behauptet hat, ursprünglich nur ihm allein schuldig seyn, und daß sie, unabhängig von seinem Grunde in der Vernunft, nicht das mindeste zu derjenigen Evidenz beytragen konnten, von welcher seine Verbreitung, die weiter als jede einzelne Volksreligion und philosophische Sekte reichte, und seine Dauer, durch welche er sie alle überlebte — abhängen mußte.

Dieser Begriff also, dessen moralischer Ursprung wohl keinem Zweifel unterworfen seyn kann, liegt derjenigen Ueberzeugung vom zukünftigen Leben zum Grunde, die vor allen historischen Traditionen, und metaphysischen Speculationen da war (weil sie dieselben erst veranlaßte), sich bey den unaufhörlichen Veränderungen derselben unverrückt erhielt, und nach ihnen allen fortdauern muß; nachdem sie jenen Grad von allgemeiner Evidenz erreicht haben wird, zu welchem sie nur auf den Trümmern der Hyperphysik und Metaphysik empor steigen kann.

Alle historischen Traditionen und metaphysischen Speculationen gingen von jener Ueberzeugung

aus. Die ersten Offenbarungen der Propheten sowohl, als die ersten Untersuchungen der Philosophen betrafen bloß die Beschaffenheit des zukünftigen Lebens. Sie setzten also die Wirklichkeit desselben voraus. Diese Voraussetzung hatte keinen andern Grund, als die in der Form der praktischen Vernunft bestimmte Nothwendigkeit, zukünftige Belohnnungen und Strafen anzunehmen. Denn auch selbst alle Nachrichten der Propheten aus der andern Welt, und alle Resultate der Philosophen über den zukünftigen Zustand der Seele, setzten wiederum die künftigen Belohnungen und Strafen als etwas bereits Bekanntes voraus, und alles das Neue, was sie zu dieser vorhergegangenen Ueberzeugung hinzu setzten, bestand in nichts anderem, als in verschiedenen Vorstellungsarten von der Art und Weise der Vergeltung jenseits des Grabes; deren Wirklichkeit an sich selbst so ausgemacht war, daß sie kein Prophet zu offenbaren, und kein Philosoph zu beweisen unternahm — bis nicht eben die Offenbarungen und Beweise über die Beschaffenheit jener künftigen Vergeltung die Zweifel an der Wirklichkeit derselben veranlasset und herbey geführt haben. Allein, gleichwie die Beschäftigungen des menschlichen Geistes bey dieser wichtigen Angelegenheit mit der Voraussetzung der Wirklichkeit, und der Untersuchung der Beschaffenheit des zukünftigen Lebens begannen, eben so werden sie sich vermittelst der kritischen Philosophie mit

der Ueberzeugung endigen, daß jene Beschaffenheit nur durch Vernunft denkbar, keineswegs durch Verstand und Sinnlichkeit erkennbar, und jene Voraussetzung eben so rechtmäßig als nothwendig seyn und bleiben müsse.

So wie der menschliche Geist von den Gesetzen seiner Natur geleitet wurde, auch bevor er sie kennen gelernt hatte; wie z. B. die Menschen lange vorher Vernunftschlüsse machten, ehe sie wußten, was ein Vernunftschluß wäre; eben so bewirkte das moralische Interesse an der Fortdauer unsers Daseyns Ueberzeugung von der Unsterblichkeit, ohne daß es als der eigentliche, und einzig probehältige Grund jener Ueberzeugung erkannt worden wäre. Diese höchst wichtige Entdeckung war so lange unmöglich, oder mußte wenigstens so lange nur Vermuthung bleiben, als nicht die Evidenz des Sittengesetzes durch die Fortschritte der moralischen Kultur jenen Grad von Stärke erreicht hatte, die der Ueberzeugungsgrund von den Grundwahrheiten der Religion haben muß, wenn er als der nur Einzige anerkannt seyn, und gleichwohl in dieser Eigenschaft das ganze Gebäude der religiösen Ueberzeugung tragen soll. Sie war so lange unmöglich, als die speculative Vernunft in ihrer Selbsterkenntniß nicht so weit gekommen war, daß sie die Unmöglichkeit sowohl historischer als metaphysischer Beweise für das Daseyn und die Beschaffenheit von Gegenständen, die außer

halb der Sinnenwelt liegen, einsehen konnte und mußte.

Die beyden unstatthaften Erkenntnißgründe, mit welchen sich die religiöse Ueberzeugung während der langen Zwischenzeit beholfen hatte, waren zur Vorbereitung auf jene große Entdeckung schlechterdings unentbehrlich. Indem der historische den Grund der Ueberzeugung von einem zukünftigen Leben aus einer übernatürlichen Offenbarung herleitete, machte er die Beweise, für welche jene Zeiten durchaus nicht empfänglich gewesen waren, überflüssig, ersetzte sie durch das Gewicht eines untrüglichen Ansehens, und verschaffte damit der Grundwahrheit der Religion jene Fortpflanzung und Verbreitung, die außerdem nicht zu erhalten gewesen wären. Wer wird es läugnen können, daß ihm die moralische Kultur in dieser Rücksicht größtentheils die vielen und wichtigen Vortheile zu danken hatte, welche sie aus der Hoffnung und Furcht des Himmels und der Hölle gezogen hat?

Der metaphysische Erkenntnißgrund half durch die scheinbare Evidenz seiner Beweise die religiöse Ueberzeugung fortpflanzen, vertheidigte sie auf der einen Seite gegen die Angriffe der Zweifler, und sicherte auf der andern der Vernunft den Einfluß auf dieselbe zu, den ihr der historische Erkenntnißgrund außerdem gänzlich geraubt haben würde. Endlich beförderte er durch die Streitig-

der Ueberzeugung endigen, daß jene Beschaffenheit nur durch Vernunft denkbar, keinesweges durch Verstand und Sinnlichkeit erkennbar, und jene Voraussetzung eben so rechtmäßig als nothwendig seyn und bleiben müsse.

So wie der menschliche Geist von den Gesetzen seiner Natur geleitet wurde, auch bevor er sie kennen gelernt hatte; wie z. B. die Menschen lange vorher Vernunftschlüsse machten, ehe sie wußten, was ein Vernunftschluß wäre; eben so bewirkte das moralische Interesse an der Fortdauer unsers Daseyns Ueberzeugung von der Unsterblichkeit, ohne daß es als der eigentliche, und einzig probehältige Grund jener Ueberzeugung erkannt worden wäre. Diese höchst wichtige Entdeckung war so lange unmöglich, oder mußte wenigstens so lange nur Vermuthung bleiben, als nicht die Evidenz des Sittengesetzes durch die Fortschritte der moralischen Kultur jenen Grad von Stärke erreicht hatte, die der Ueberzeugungsgrund von den Grundwahrheiten der Religion haben muß, wenn er als der nur Einzige anerkannt seyn, und gleichwohl in dieser Eigenschaft das ganze Gebäude der religiösen Ueberzeugung tragen soll. Sie war so lange unmöglich, als die speculative Vernunft in ihrer Selbsterkenntniß nicht so weit gekommen war, daß sie die Unmöglichkeit sowohl historischer als metaphysischer Beweise für das Daseyn und die Beschaffenheit von Gegenständen, die außer

halb der Sinnenwelt liegen, einsehen konnte und mußte.

Die beyden unstatthaften Erkenntnißgründe, mit welchen sich die religiöse Ueberzeugung während der langen Zwischenzeit beholfen hatte, waren zur Vorbereitung auf jene große Entdeckung schlechterdings unentbehrlich. Indem der historische den Grund der Ueberzeugung von einem zukünftigen Leben aus einer übernatürlichen Offenbarung herleitete, machte er die Beweise, für welche jene Zeiten durchaus nicht empfänglich gewesen waren, überflüssig, ersetzte sie durch das Gewicht eines untrüglichen Ansehens, und verschaffte damit der Grundwahrheit der Religion jene Fortpflanzung und Verbreitung, die außerdem nicht zu erhalten gewesen wären. Wer wird es läugnen können, daß ihm die moralische Kultur in dieser Rücksicht größtentheils die vielen und wichtigen Vortheile zu danken hatte, welche sie aus der Hoffnung und Furcht des Himmels und der Hölle gezogen hat?

Der metaphysische Erkenntnißgrund half durch die scheinbare Evidenz seiner Beweise die religiöse Ueberzeugung fortpflanzen, vertheidigte sie auf der einen Seite gegen die Angriffe der Zweifler, und sicherte auf der andern der Vernunft den Einfluß auf dieselbe zu, den ihr der historische Erkenntnißgrund außerdem gänzlich geraubt haben würde. Endlich beförderte er durch die Streitig-

keiten, die er veranlaßte, die Entwicklung und die Selbsterkenntniß der speculativen Vernunft, ohne welche die Entdeckung und Anerkennung des einzigen wahren Erkenntnißgrundes ein auf immer unauflösliches Räthsel hätte bleiben müssen.

Auch waren die beyden scheinbaren Erkenntnißgründe auf dem Wege zu jener Entdeckung und Anerkennung des einzig probehältigen eben so unvermeidlich als — unentbehrlich. Schon der nothwendige Zusammenhang des Daseyns Gottes mit den künftigen Belohnungen und Strafen macht es begreiflich genug, daß der Erkenntnißgrund für diese in eben dem Verhältnisse historisch werden mußte, als es der Erkenntnißgrund für jenes geworden war. Die Gottheit, die sogar ihr Daseyn offenbarte, offenbarte sich um so viel mehr auch als Richter der Lebendigen und der Todten; und man fand diese übernatürliche Belehrung für desto nothwendiger, je weniger man sich den eigentlichen Ursprung einer Ueberzeugung zu erklären wußte, die bey aller ihrer auffallenden Unentbehrlichkeit und Verbreitung, entweder gar keinen begreiflichen Grund, oder höchstens nur solche Beweise aufzuzeigen hatte, die theils dem großen Haufen ganz unverständlich bleiben mußten, theils selbst unter den Wenigen, die sich damit abgeben konnten, endlose Streitigkeiten verursachten. — Beydes war und ist der Fall bey den metaphysischen Gründen für die Fortdauer unsers Daseyns; ungeachtet sie aus einer Quelle geflossen

flossen sind, die jedem denkenden Kopfe in die Augen springen mußte. Der auffallende Unterschied zwischen den Vorstellungen des inneren und des äußeren Sinnes, zwischen Gedanken und Sensationen, zwischen Bewußtseyn und Bewegung machten diejenige Unterscheidung zwischen Körper und Seele unvermeidlich, auf welche die Metaphysik ihre bekannten Demonstrationen gründete; und diese Demonstrationen mußten in der Folge um so wichtiger und einleuchtender werden, da sie die einzigen Waffen waren, womit sich die Lehre vom zukünftigen Leben sowohl gegen die Bestreiter der Offenbarung, als auch gegen alle diejenigen vertheidigen ließ, welche in der Unbegreiflichkeit eines einfachen Wesens Grundes genug gefunden zu haben glaubten, die Seele in Eine Klasse mit dem Körper zu setzen, und ihr einerley Schicksal mit demselben vorher zu sagen.

Allein so unentbehrlich und unvermeidlich die Entstehung und Verbreitung der beyden unächten Erkenntnißgründe in Rücksicht auf die bisherige Bildung der praktischen und theoretischen Vernunft gewesen war: eben so unentbehrlich und unvermeidlich ist ihre Hinwegräumung in Rücksicht auf den zukünftigen rechten Gebrauch der praktischen und theoretischen Vernunft; oder bestimmter zu reden, so sehr hängt von dieser Hinwegräumung erstens die Wiedervereinigung zwischen Religion und Moral, und zweytens die Rettung der Grundwahr-

heiten der Religion gegen die heutigen Angriffe, und die Festsetzung derselben für alle künftigen Zeiten ab.

Wenn Sie bedenken wollen, lieber Freund, daß eine und eben dieselbe Maaßregel der Erziehungskunst, welche bey der Behandlung des Kindes unentbehrlich war, dem Knaben, und noch mehr dem Jünglinge verderblich seyn könne: so werden Sie es vielleicht weniger parador finden, wenn ich behaupte, daß eben dieselben Erkenntnißgründe, welche eine Zeit lang unentbehrlich waren, um der Religion ihren wohlthätigen Einfluß auf die moralische Bildung zuzusichern, in der Folge die Religion um diesen Einfluß bringen müßten. Lassen Sie mich dieses zuerst von dem historischen Erkenntnißgrunde zeigen.

Um mir den Weg zu diesem Beweise abzukürzen, unterscheide ich die beyden folgenden Sätze: „Das Sittengesetz muß beobachtet werden, weil „künftige Belohnungen und Strafen darauf gesetzt „sind" — und: „Weil das Sittengesetz beobachtet werden muß, sind künftige Belohnungen „und Strafen darauf gesetzt." Die Ueberzeugung von dem ersten dieser Sätze kann zwar Handlungen hervor bringen, die vollkommen die Außenseite und die wohlthätigen äußeren Folgen der moralischen haben; sie kann überhaupt als Vorbereitung zur moralischen Bildung beytragen. Sie kann, sage ich, und sie kann es nur unter der Voraussetzung,

daß die äußere Handlung, wodurch sich der Gläubige den Himmel erhandeln, und von der Hölle loskaufen will, zufälliger Weise eben dieselbe ist, welche durch das Sittengesetz vorgeschrieben, und durch den rein vernünftigen Willen, der nichts als die Gesetzmäßigkeit der uneigennützigen Handlung zum Objekt gehabt hätte, erzeugt worden wäre. Allein sie muß jede eigentliche moralische Handlung unmöglich machen, weil sie die uneigennützige Gesinnung erstickt, die der Sittlichkeit wesentlich ist. Dem zweyten Satze hingegen liegt diejenige Ueberzeugung zum Grunde, welche die schon für sich fest stehende moralische Gesinnung mit der Erwartung künftiger Belohnungen und Strafen verbindet; die äußeren Beweggründe der Hoffnung und Furcht der inneren Verbindlichkeit des Sittengesetzes unterwirft; und die letztere geltend macht, ohne sie der Unterstützung, die ihr die erstere gewähren kann und muß, zu berauben. Lassen Sie uns sehen, lieber Freund, welche von diesen beyden Ueberzeugungen bey dem historischen Erkenntnißgrunde Statt finde. Wir wollen annehmen, die Quelle der Ueberzeugung von einem zukünftigen Leben läge ganz außer dem Gebiethe der Vernunft — und dies müssen wir annehmen, wenn wir sie ursprünglich von einer übernatürlichen Offenbarung herleiten wollen. In diesem Falle giebt es zwischen dem Sittengesetze, und den zukünftigen Belohnungen und Strafen keinen, der Vernunft einleuchtenden, nothwendigen Zusammenhang;

und die geoffenbarte Verbindung von beyden hängt einzig und allein von dem Willen der Gottheit ab; und noch dazu von einem Willen, der dabey nach keiner Maxime zu Werke geht, welche die menschliche Vernunft auf die göttliche übertragen hätte, weil sie dieselbe in sich selbst fand; nach keiner Maxime, die der Vernunft begreiflich wäre, und die sich folglich auch ohne Offenbarung, hätte angeben lassen müssen. Wenn Sie, lieber Freund, mir hier einwenden wollten: „Die göttliche Vernunft könne durchaus nicht nach dem Maaßstabe der menschlichen beurtheilet werden, und ihre Regeln müßten uns schlechterdings unbegreiflich bleiben;" so kommen Sie selbst meiner Absicht auf dem halben Wege entgegen. Denn ist die Gesetzgebung, die wir die sittliche nennen, das Produkt einer unbegreiflichen Vernunft, und eines unerforschlichen Willens: so ist die innere, der menschlichen Vernunft einleuchtende Nothwendigkeit, wodurch sich die sittlichen Gesetze von den positiven unterscheiden, eine bloße Täuschung, und wir folgen bey der Beobachtung des Sittengesetzes keineswegs unsrer eigenen Ueberzeugung, der selbstthätigen Leitung unsrer Vernunft, der Neigung unseres vernünftigen Willens, sondern der Uebermacht eines fremden Willens, dem es eben darum, weil er sich durch uns unbegreifliche Gründe bestimmt, ewig unmöglich bleibt, uns von der Rechtmäßigkeit seiner Gebothe zu überzeugen, und der sich damit begnügen muß, uns durch Hoffnung und Furcht zu ei-

nem eigennützigen sklavischen Gehorsam zu zwingen. Soll also die Sittlichkeit von der Offenbarung nicht vielmehr ganz aufgehoben, als unterstützt werden: so muß die letztere die Vernunftmäßigkeit der sittlichen Gesetzgebung, und mit derselben eine nothwendige, der Vernunft begreifliche, und folglich auch, wenigstens ihrer Denkbarkeit nach, erweisliche Verknüpfung zwischen dem Sittengesetze, und den zukünftigen Belohnungen und Strafen voraus setzen; so muß sie der Vernunft das Recht einräumen, bey der Ueberzeugung von dem zukünftigen Leben zuerst zu sprechen; so kann sie keineswegs den ersten, höchsten, mit einem Worte, den eigentlichen Erkenntnißgrund für diese Grundwahrheit der Religion abgeben. *)

Ueberall und zu allen Zeiten, wo die Offenbarung für diesen Erkenntnißgrund gegolten hat, war die Religion von der Moral getrennt, oder hat es vielmehr zwey verschiedene Sittengesetze gegeben, ein Natürliches und ein Uebernatürliches; die mit einander in einem unaufhörlichen Streite waren. Eine nothwendige Folge davon war, daß die Religion derjenigen, die sich Christen nannten, mit ihrer Sittlichkeit gemeiniglich im umgekehrten Verhältnisse stand, und daß es Zeiten gab, wo die Leh-

*) Es ist also hier nicht von der Möglichkeit und Unentbehrlichkeit der Offenbarung überhaupt in Rücksicht auf das zukünftige Leben die Rede. Anmerk. für meine hyperphysischen Widerleger.

rer des Christenthums feyerlich erklärten: der unschuldigste und rechtschaffenste Lebenswandel, in so ferne er von der Gelehrigkeit gegen die Aussprüche der natürlichen Vernunft herrühre, könne nicht einmal vom ewigen Feuer retten, viel weniger zur Erwartung einer künftigen Glückseligkeit berechtigen. Die christliche Moral, war wirklich so unbegreiflich geworden, als der Wille der Gottheit, wovon sie hergeleitet wurde, und welchen man entweder durch unmittelbare Erleuchtung von oben herab, oder wenigstens eben so sehr aus den Religionsbüchern der Hebräer als von den vier Evangelisten, nach der Auslegung einer unfehlbaren Kirche, erfahren zu müssen glaubte. Wer vermag die Ungereimtheiten und Abscheulichkeiten aufzuzählen, die der historische Erkenntnißgrund durch diese Kanäle über die vortreffliche Lehre des Evangeliums gebracht hat? Man entsagte dem Gebrauche der Vernunft in der Religion, das heißt, gerade in derjenigen Angelegenheit, wo er am unentbehrlichsten war; erhob sinnlose Schulformeln in den Rang der Grundwahrheiten der Religion, und den blinden Glauben an offenbare Widersprüche zur ersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens; verschwor den Ehestand, und mit ihm alle übrigen Pflichten gegen die Gesellschaft; bestrafte die Verschiedenheit der Religionsmeynungen mit Feuer und Schwerd u. s. w. Der Ueberzeugungsgrund, warum man dies alles thun müsse, war der unbegreifliche Wille der Gottheit; und der Beweggrund, warum

man es wirklich that, Hoffnung des Himmels und Furcht vor der Hölle; ohne welche man es sehr überflüssig gefunden haben würde, sich nach jenem unbegreiflichen Willen zu richten.

Noch galten unter dem Namen der zehn Gebothe einige Naturgesetze, freylich nicht als sittlich, aber doch wenigstens als positiv. Sie hatten ihre Erhaltung größtentheils ihrer äußersten Unentbehrlichkeit, mit unter auch wohl dem geistlichen Schöppenstuhle über die Gewissen zu danken, der aus ihren Uebertretungen seine besten Renten zog, aber dadurch die Menschheit auch sogar um den größten Theil des äußeren Wohlstandes brachte, den ihr sonst selbst die blinde und unmoralische Beobachtung jener Gebothe hätte gewähren müssen. Die Lehre von der Schlüsselgewalt und den genugthuenden Bußwerken privilegirte endlich alle Schandthaten, indem sie die Furcht vor einer zukünftigen Strafe, worüber man sich mit den Priestern abfinden konnte, überflüssig machte. Und doch ist diese abscheuliche Lehre nichts weniger als ungereimt, wenn man den historischen Erkenntnißgrund, als den einzig probehältigen voraus setzt. Denn warum sollte der unerforschliche Wille, der nach keinem uns bekannten Vernunftgesetze handelt, eine Verbindung zwischen Gesetz und Vergeltung, die bloß auf seiner Willkühr beruht, nicht aufheben können, so oft es ihm beliebt, wie er die physischen

Naturgesetze in den Wunderwerken zum Behuf der Durchsetzung seiner übernatürlichen Absichten suspendirt? Warum sollte er die Vollmacht jener Aufhebung nicht an diejenigen übertragen, welche uns seine geheimnißvollen Decrete, die wir ohne Ankündigung nie erfahren könnten, anzukündigen bestellt sind? Warum sollen die Bedingungen, an welche diese Gewalthaber die Nachlassung der Strafe knüpfen, eben vernünftig seyn, da die Vernunft schon an der Verknüpfung des Gesetzes und der Vergeltung keinen Antheil hatte?

Seitdem es den Protestanten gelungen ist, sich von der Bothmäßigkeit der unfehlbaren Ausleger des unbegreiflichen Willens los zu machen, hat sich ihre theologische Moral mit starken Schritten der Moral der Vernunft genähert. Die Anhänger des historischen Erkenntnißgrundes unter ihnen haben seit jener glücklichen Epoke das Recht erhalten, selbst nachzuforschen, was der unbegreifliche Wille von ihnen verlange. Durch eine eben so natürliche als wohlthätige Erschleichung schoben sie nach und nach dem todten Buchstaben von dem sinnlichen Dokumente jenes Willens die Resultate unter, welche ihre heterodoxen Brüder in ihren Nachforschungen über den begreiflichen, das heißt durch Vernunft bestimmten, Willen der Gottheit, gefunden haben. Allein außerdem, daß unter dem Schutze des historischen Erkenntnißgrundes jedem Schwärmer unbenommen bleibt, die Gottheit wollen zu lassen, was

seine üppige und regellose Phantasie in die Worte der Bibel zu legen vermag: so ist auch selbst die Befolgung der reinsten und erhabensten Lehren des Evangeliums nur in so fern moralisch, als sie völlig uneigennützig, das heißt eine Wirkung der durch nichts von außen her bestimmten Selbstthätigkeit der Vernunft, und eine Folge der Ueberzeugung von der inneren Nothwendigkeit des Sittengesetzes ist, die nur dann neben dem äußern Zwange der Hoffnung und der Furcht bestehen kann, wenn es die Vernunft selbst ist, welche den Grund von jener Furcht und Hoffnung mit der innern, von dieser Hoffnung und Furcht unabhängigen, Verbindlichkeit des Sittengesetzes vereinigt; oder welches eben so viel heißt, wenn der Erkenntnißgrund des künftigen Lebens unmittelbar auf Moral gebaut wird.

Neunter Brief.

Erörterung des metaphysischen Erkenntnißgrundes der Unsterblichkeit der Seele, in Rücksicht sowohl auf den Ursprung als auch auf die Folgen desselben.

Ich fühle, lieber Freund, die Schwierigkeit meines Unternehmens, indem ich von dem historischen zum metaphysischen Erkenntnißgrunde der Unsterblichkeit der Seele hinüber gehe, um von diesem eben dieselbe Unverträglichkeit mit dem ge-

meinschaftlichen Interesse der Religion und der Moral zu erweisen, die ich von jenem vielleicht nur zu flüchtig angedeutet habe. Sie haben diese Flüchtigkeit bey dem bevorstehenden Beweise um so weniger zu besorgen, da eben der Grund, warum ich mir dieselbe in dem einen Falle erlauben zu müssen glaubte, in dem vorliegenden mich zur umständlicheren Erörterung und ausführlicheren Darstellung auffordert. Ich hatte es mit keinem Hyperphysiker zu thun, der für seine religiöse Ueberzeugung durchaus keine andere Quelle gelten läßt, als eine übernatürliche, und dem jeder auch noch so vortheilhafte Ausspruch der Vernunft über die Grundwahrheiten der Religion eben darum verdächtig ist, weil er denselben für den Ausspruch eines Orakels hält, das er in keiner Angelegenheit der Religion zu Rathe ziehen kann, ohne sich nicht eben dadurch der Irreligiosität schuldig zu machen. Ich weiß vielmehr, daß Sie der Vernunft ihr angebornes Recht, über jene Grundwahrheiten zuerst zu sprechen, auch schon deswegen um so williger einräumen, weil Sie sich die Religion als eine durchaus moralische Angelegenheit zu denken gewohnt sind, und keine moralische Angelegenheit denken können, die nicht vor dem Gerichtshofe der Vernunft geschlichtet werden könnte und müßte. „Im ganzen Gebiethe der „Moralität," schreiben Sie mir bey einer andern Gelegenheit, „kann nichts vorkommen, was nicht aus „der Natur der Vernunft begreiflich wäre; keine „Vorschrift, die nicht von der Vernunft selbst ent-

Gesehene werden kann, hat schon Locke ziemlich bestimmt angedeutet. Kant hingegen hat diese wichtige Bemerkung zur völligen Gewißheit eines wissenschaftlichen Lehrsatzes dadurch erhoben, daß er ihren Beweis in der von Locke noch gänzlich verkannten Natur der Sinnlichkeit gefunden hat. In wie ferne seiner Theorie zufolge der bloße Raum die in der Beschaffenheit des äußern Sinnes gegründete Form der äußern Anschauung, und die bloße Zeit die in der Beschaffenheit des inneren Sinnes gegründete Form der inneren Anschauung ist; ein Gegenstand aber nur in so ferne anschaulich seyn kann, als er unter der Form der Anschauung vorstellbar ist: so muß jeder Gegenstand des äußern Sinnes, er mag an sich wie immer beschaffen seyn, als etwas den Raum erfüllendes, als ausgedehnt; — und alles dem innern Sinn anschauliche als etwas die bloße Zeit allein erfüllendes, als Veränderung vorgestellt werden. Hieraus ergiebt sich:

Erstens daß keine Substanz anschaulich, und in wie ferne Anschaulichkeit Bedingung der Erkennbarkeit ist, auch erkennbar seyn könne, als die im Raume vorstellbare, und folglich ausgedehnte. Denn das nicht im Raume, sondern in der bloßen Zeit anschauliche ist als bloße Veränderung in uns, und folglich schlechterdings nicht als Subsistenz vorstellbar. Das anschauliche, und folglich auch er-

nigstens die Einfachheit und Substanzialität derselben für erkennbar, weil sie das allerdings nothwentige Denken dieser Merkmale für eine wirkliche Anschauung der Seele an sich selbst hielten, und durch dasselbe wirkliche Eigenschaften, die dem vorstellenden Wesen unabhängig von seiner bloßen Vorstellungsart zukämen, erkannt zu haben glaubten. Das Gedachtwerden müssen des Vorstellenden als unausgedehnte Substanz, war ihnen eben so viel als ein wirkliches Erkanntseyn desselben unter diesen Merkmalen; die sie nicht subjektiv aus der bloßen Form des Vorstellungsvermögens; sondern objektiv aus der Seele als einem Dinge an sich genommen zu haben meynten. Und so wurde die in Rücksicht auf ihren eigentlichen Ursprung mißverstandene Nothwendigkeit der psychologischen Idee zum Erkenntnißgrunde der so genannten Spiritualität, deren Vertheidiger gerade das Unbegreifliche an der Seele, die Substanzialität und Einfachheit, zu begreifen wähnen; während sie das Begreifliche an ihr, das Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen gewöhnlich als unbegreiflich dahin gestellt seyn lassen.

Daß die Seele durch den äußeren Sinn nichts als Körper, und durch den Inneren nichts als ihre eigenen Vorstellungen, — sich sebst aber in ihrem Unterschiede von ihren Vorstellungen so wenig anzuschauen vermag, als das Auge, das bey allem Sehen nur das Sehende seyn muß, nie das

Gesehene werden kann, hat schon Locke ziemlich bestimmt angedeutet. Kant hingegen hat diese wichtige Bemerkung zur völligen Gewißheit eines wissenschaftlichen Lehrsatzes dadurch erhoben, daß er ihren Beweis in der von Locke noch gänzlich verkannten Natur der Sinnlichkeit gefunden hat. In wie ferne seiner Theorie zufolge der bloße Raum die in der Beschaffenheit des äußern Sinnes gegründete Form der äußern Anschauung, und die bloße Zeit die in der Beschaffenheit des inneren Sinnes gegründete Form der inneren Anschauung ist; ein Gegenstand aber nur in so ferne anschaulich seyn kann, als er unter der Form der Anschauung vorstellbar ist: so muß jeder Gegenstand des äußern Sinnes, er mag an sich wie immer beschaffen seyn, als etwas den Raum erfüllendes, als ausgedehnt; — und alles dem innern Sinn anschauliche als etwas die bloße Zeit allein erfüllendes, als Veränderung vorgestellt werden. Hieraus ergiebt sich:

Erstens daß keine Substanz anschaulich, und in wie ferne Anschaulichkeit Bedingung der Erkennbarkeit ist, auch erkennbar seyn könne, als die im Raume vorstellbare, und folglich ausgedehnte. Denn das nicht im Raume, sondern in der bloßen Zeit anschauliche ist als bloße Veränderung in uns, und folglich schlechterdings nicht als Subsistenz vorstellbar. Das anschauliche, und folglich auch er-

kennbare Subsistiren kann nur Beharren im Raume seyn.

Zweytens, daß das durch den inneren Sinn Anschauliche, und in so ferne Erkennbare, nur die Vorstellung sey, und zwar nur als Veränderung in uns, in wie ferne sie den inneren Sinn afficirt, und Empfindung ist.

Drittens, daß das vorstellende Subjekt als Substanz durchaus nicht erkennbar sey; weil es nicht angeschaut werden kann; nicht durch den äußeren Sinn, wie sich von selbst versteht; und nicht durch den inneren, weil dieser nur Veränderungen, und keine Subsistenz vorzustellen vermag.

Viertens, daß das vorstellende Subjekt keineswegs als ausgedehnt vorgestellt werden könne; weil es sonst als etwas den Raum erfüllendes, und daher durch den äußern Sinn, und folglich als etwas von sich selbst verschiedenes vorgestellt werden müßte.

Fünftens, daß das vorstellende Subjekt als Substanz nicht durch den Verstand, der nur das Anschauliche denkt; sondern lediglich durch Vernunft, im Selbstbewußtseyn, vorgestellt werden könne, und folglich schon in der Eigenschaft eines Gegenstandes der bloßen Vernunft, als von der Zeit unabhängig, als nicht in der Zeit bestimmbar, und folglich als unveränderlich vorgestellt werden

müsse; ohne darum unter diesem Merkmale, wie das Beharrliche im Raume, erkennbar zu seyn.

Sechstens, daß dem vorstellenden Subjekte, die Einfachheit nur in so ferne zukomme, als dasselbe nicht durch den äußeren Sinn und durch den Verstand — und die Unveränderlichkeit — als es nicht durch den inneren Sinn, sondern lediglich durch Vernunft, vorstellbar ist; die keine anderen Prädikate als solche, die in den nothwendigen Gesetzen ihres Denkens gegründet, und in so ferne ewig sind, vorzustellen vermag.

Siebentens, daß das vorstellende Subjekt, als so genannte denkende Kraft, eben so wenig erkannt werden könne; in wie ferne unter Kraft die Substanz, welche Ursache ist, verstanden wird; und daß folglich von dieser Kraft nichts als als das bloße Vermögen an den in seiner Natur vor aller Vorstellung bestimmten Formen der Vernunft des Verstandes und der Sinnlichkeit erkennbar sey.

Wenn es nun mit diesen Resultaten seine Richtigkeit hat: so sind durch dieselben die alten Streitigkeiten zwischen den Materialisten und Spiritualisten auf immer beygelegt, ohne daß der Supernaturalismus, oder der dogmatische Skepticismus zur Vermittlung herbey gerufen werden dürfte. Es wird auf einmal begreiflich, wie der Materialist,

der die nothwendige Ausdehnung der durch Verstand und Sinnlichkeit — und der Spiritualist, der die Einfachheit und Unveränderlichkeit der durch bloße Vernunft vorstellbaren Substanz vor Augen hatte — zu ihren Ueberzeugungen von der Natur der Seele gelangt sind; nämlich durch ein gemeinschaftliches Verkennen der Vermögen des Gemüthes. Sie unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß jeder ein anderes und in einem anderen Vermögen bestimmtes Merkmal der Dinge, in wie ferne sie vorstellbar sind auf die Dinge an sich übertragen hat. Aber eben so einleuchtend ist es, daß durch dieses gehobene Mißverständniß, so bald die Principien, durch die es gehoben wird, allgemein geltend geworden sind, aller Materialismus und Spiritualismus auf immer von selbst aufhören, und der unhaltbare, ohnehin nur dem vierten Theile der philosophischen Welt bisher brauchbare, metaphysische Erkenntnißgrund für das zukünftige Leben dem moralischen den Platz räumen müsse.

Sollten Sie, lieber Freund, meine bisherige Erörterung, bey der ich mich freylich von den gewöhnlichen Vorstellungsarten, ja auch selbst von der Ihrigen, ziemlich weit entfernen mußte, und wozu ich mir Ihre verdoppelte Aufmerksamkeit hätte erbitten sollen, nach wiederholter Durchlesung nicht ganz genugthuend finden; so schlage ich Ihnen folgenden kürzern Weg vor. Ziehen Sie sich selbst zu

einer strengen Rechenschaft über die Vorstellung, die Sie sich bisher von der Substanz der Seele gemacht haben. Da ich weiß, wie sehr Sie Ihre Phantasie im Zaume zu halten wissen; so kann ich das Resultat dieser Untersuchung leicht vorher sagen. Diese Substanz ist Ihnen ein unbekanntes und unbegreifliches Etwas, von dem Sie nichts weiter wissen, als daß es das Subjekt Ihrer Vorstellungen ist, welches von Ihnen als einfach gedacht wird, weil Sie dasselbe von allen Körpern, — und als Substanz, weil Sie es von allen seinen Vorstellungen, den Veränderungen in ihm, unterscheiden müssen. Haben Sie diese Unterscheidung vorgenommen, die doch vorgenommen werden muß, wenn Sie nicht die Substanz mit bloßen Accidenzen verwechseln wollen — welches Merkmal bleibt Ihnen dann noch übrig, um dadurch diese Substanz unter die Erkennbaren zu reihen? Das Merkmal des Subjektes? Aber das Subjekt, in wie ferne es durch kein Prädikat bestimmt ist, bedeutet nichts als das logische Ding, worauf ein Prädikat bezogen werden muß. — Das Merkmal des Unausgedehnten? — Aber durch den bloßen Mangel an Ausdehnung, ein negatives Prädikat, kann das übrigens bloß logische Subjekt zu keinem reellen erhoben werden. Also wohl nur das Merkmal der Denkkraft? — Aber wenn dadurch nicht das bloße Vermögen zu denken bezeichnet werden soll: so muß Kraft die Substanz, welche Ursache der Vorstellung ist, heißen; und

dann wird das fehlende Merkmal der reellen Substanzialität wieder bloß voraus gesetzt. Verstehen Sie aber unter Kraft das bloße Vermögen zu denken: so bleibt Ihnen bey aller Kenntniß, die von diesem Vermögen möglich ist, die Substanz, welcher dies Vermögen angehört, unbekannt. Ist aber das vorstellende Subjekt auch wirklich Ursache seiner Vorstellungen? und in wie ferne? Ist sein Vermögen bloße Spontaneität? oder muß es nicht auch aus einer Receptivität bestehen, welcher der Stoff zu den Vorstellungen äußerer Gegenstände durch Eindruck von außen gegeben werden muß? und ist in diesem Falle nicht wenigstens die äußere Vorstellung das Produkt zweyer verschiedenen Kräfte, des Subjektes in uns, und der Objekte außer uns; wobey die eine nur durch die Einwirkung der anderen gezwungen entgegen wirkt? Ist nicht selbst der höhere Grad von Thätigkeit, der sich beym Urtheile (in wie ferne dasselbe kein mittelbares, das ist, kein Vernunftschluß, sondern ein unmittelbares, anschauendes, Urtheil ist) äußert, an die in der ursprünglichen Beschaffenheit der Empfänglichkeit gegründete Form der Anschauung gebunden, und hängen also nicht selbst die Vorstellungen des Verstandes zum Theil keineswegs von positiver Kraft allein, sondern auch von einem sich bloß leidend verhaltenden Vermögen ab? Was bleibt hier also für den Begriff einer Kraft übrig, als die Selbstthätigkeit der Vernunft, die freylich durch keinen Eindruck gezwungen, und an

kein leidendes Vermögen gebunden, und in so ferne frey, und als eigentliche Kraft wirkt; aber gleichwohl in Rücksicht auf die Materialien, die ihr der Verstand vorhalten muß, der Sinnlichkeit nicht entbehren kann? Wenn Sie also nicht die drey besondern thätigen Vermögen des Gemüthes, durch die für sich allein keine Vorstellung zu Stande käme, mit der vorstellenden Kraft, der vollständigen Ursache der Vorstellungen, verwechseln wollen: so können Sie sich diese Kraft nur als das Resultat der Zusammenwirkung des vorstellenden Subjektes und der Außendinge denken. Sondern Sie alsdann den Antheil, den das vorstellende Subjekt an dieser Kraft hat, ab: so erhalten Sie das bloße Vorstellungsvermögen, die Theorie desjenigen, was das vorstellende Subjekt beym Vorstellen vermag; keine Wissenschaft der vorstellenden Kraft, noch weniger der Substanz, welcher das bloße Vorstellungsvermögen angehört.

Und nun lassen Sie uns sehen, was aus den Merkmalen der Substanz, des Einfachen und der Denkkraft, aus denen die Idee eines Geistes besteht, und die den ganzen Stoff der rationalen Psychologie ausmachen, in Rücksicht auf die religiöse Grundwahrheit vom zukünftigen Leben nothwendig erfolgen müsse. Nach dem, was ich so eben über die psychologische Vernunftidee gesagt habe, kann ich hoffen, daß Ihnen meine Behauptung weniger sonderbar vorkommen

wird, wenn ich sage: Dieser Erfolg ist kein anderer als Gleichgültigkeit, oder Schwärmerey; je nachdem man sich jene Idee entweder in ihrer natürlichen Leerheit und Inhaltslosigkeit denkt, oder dieselbe mit unnatürlichen Anschauungen durch Hülfe der Einbildungskraft ausfüllt.

In eben dem Verhältnisse, als ein kaltblütiger, speculativer Kopf mit sich selbst einig ist; nach seinen Grundsätzen konsequenter denkt, und seine Begriffe gegen alle heterogene Zusätze zu bewahren weiß: wird er auch seine Vernunftidee von der Natur eines Geistes rein, das heißt, von allen Blendwerken der Imagination eben so frey erhalten, als er sie von allen Anschauungen der Sinnlichkeit leer gefunden hat. Aber auch in eben dem Verhältnisse wird diese Idee, deren Gegenstand ihm unbegreiflich ist, diese Substanz, die sich dem Blicke seines Geistes um so mehr entzieht, je mehr er alle Sehnerven anstrengt, um sie auszuspähen, dieser Geist, der sich nur denken läßt, dies bloße Gedankending, weniger Interesse für ihn haben müssen. Das Etwas, das in ihm denkt und empfindet, das er aber von allen seinen Gedanken und Empfindungen, das heißt, von allem, was er an diesem Etwas Wirkliches erkennt, — das er von allen Körpern, selbst von der, seine äußeren Empfindungen modificirenden Organisation, das heißt von allem, was er außer diesem Etwas Wirkliches erkennt, — wesentlich unterscheiden muß; dieses Etwas, das er als Einfach

denket, weil er es nicht als ausgedehnt; als Substanz, weil er es nicht als Accidenz vorstellen kann; als vorstellend, weil er alle seine Vorstellungen darauf beziehen muß; als unbegreiflich, weil es als das Begreifende nicht begriffen werden kann, bey jeder Vorstellung voraus gesetzt werden, und auch dann, wenn es sich durch das Prädikat vorstellend selbst denkt, als Subjekt nie sich selbst Objekt werden kann; mit einem Worte, dieses vorstellende, einfache und substanzielle Etwas = x kann nichts auf ihn wirken, so wenig als er darauf wirken kann; greift in keine seiner Vorstellungen, Neigungen, und Handlungen ein; und ist weder ein Gegenstand seines Hasses noch seiner Liebe; eben weil es für ihn = x ist. So wichtig ihm sein Ich seyn muß, in wie ferne dasselbe mit seiner Organisation Eine Person ausmacht, und mit dem darauf bezogenen Zustande des Vorstellungs- und Begehrungsvermögens, der sich durch die Vorstellungen und Neigungen äußert, in einer einzigen Idee (der reichhaltigsten, klärsten, aber auch undeutlichsten unter allen) vorgestellt wird: so unwichtig muß ihm die übersinnliche Hälfte seiner Person seyn, die er nicht nur von der anderen Hälfte, die er durch den äußeren Sinn kennt, trennen, sondern sogar von allem, was ihm der innere Sinn vorhält, von allen Vorstellungen, und sogar vom Vorstellungsvermögen unterscheiden muß, um dasselbe als Substanz kennen zu lernen; und welches ihn für die Mühe aller dieser Abstraktionen mit dem Aufschlusse belohnt, „daß es ein Sub-

„jekt sey.“ Weiß er nun von keinem anderen Erkenntnißgrunde des zukünftigen Lebens, als demjenigen, der von jenen anschauungslosen Vorstellungen der Einfachheit und Substanzialität hergenommen ist: so kann er sich nur in so fern ein fortgesetztes Daseyn nach dem Tode versprechen, als er das besagte Etwas ist, auf welches keine der ihm bekannten Bestimmungen erkennbarer Gegenstände paßt, und bey dem er sich nichts als das Subjekt derjenigen Vorstellungen denken kann, die während seines Lebens in seiner innern Erfahrung vorgekommen sind, und von denen er nicht wissen kann, ob sie auch dann noch vorkommen werden, wenn mit seinem Körper die fünf Modifikationen des äußeren Sinnes (von denen ein so großer und beträchtlicher Theil seiner Vorstellungen und der Zustand des Vorstellungsvermögens selbst abhängt), und sogar auch dasjenige Beharrliche im Raume, woran das empirische Bewußtseyn seiner Persönlichkeit gebunden war, weggefallen seyn wird. Da also die metaphysisch demonstrirte Fortdauer nach dem Tode nur dasjenige trifft, was er von seinem Selbste nicht kennt, alles dasjenige aber, was er während seines Lebens kennen gelernt hat, entweder geradezu von der künftigen Existenz ausschließt, oder ihn wenigstens darüber in Ungewißheit läßt; so muß dem konsequenten Denker sein künftiges Daseyn in der unsichtbaren Welt ungefähr eben so gleichgültig seyn, als sein voriges Daseyn im Reiche der Möglichkeiten.

Man klagt nicht ganz ohne Ursache, daß der wohlthätige Einfluß der Religion auf die Moralität in eben dem Verhältnisse abnehme, als die Aufklärung des Zeitalters zunimmt; daß die Grundwahrheiten der Religion, die sonst der vornehmste Gegenstand der speculativen Philosophie waren, und ewig der vornehmste Zweck derselben bleiben müssen, von den besten philosophischen Köpfen unsrer Zeit, nicht selten bezweifelt, weit öfter aber gar mit Stillschweigen übergangen werden; und daß vorzüglich der große und wichtige Gedanke des zukünftigen Lebens gemeiniglich in den Schriften und Unterredungen derjenigen am allerwenigsten vorkäme, welche die größten Fähigkeiten und den nächsten Beruf hätten, denselben dem höchsten Grade der für ihn möglichen Evidenz näher zu bringen. Das sonderbarste dabey ist unstreitig, daß die Ursache aller dieser Klagen in der philosophischen Welt hauptsächlich von dem Zeitpunkte an überhand genommen hat, seitdem Descartes die Vernunftidee von der Geistigkeit der Seele in ihrem wesentlichsten Merkmale fest gesetzt, und damit an die Demonstration der Unsterblichkeit gleichsam die letzte Hand gelegt hat. Allein eben dieser Umstand, der dem ersten Anblicke nach das Räthsel noch tiefer einzuhüllen scheint, wird uns, genauer besehen, die Auflösung desselben an die Hand geben.

So lange die Merkmale, aus welchen die Idee der Geistigkeit zusammen gesetzt ist, noch nicht voll-

ständig entwickelt waren, so lange konnte diese Idee, auch von dem scharfsinnigsten Denker, nicht in ihrer eigenthümlichen Reinheit, und Leerheit von allem Stoffe der Sinnlichkeit und der Imagination gedacht werden. Eben die Unvollständigkeit der unentwickelten Idee machte die Ergänzung derselben durch Vorstellungen der Sinnlichkeit und Imagination zugleich möglich und nothwendig; und beyde sonst so verschiedene Vorstellungsarten flossen in ein verworrenes Ganze zusammen, ohne daß ihr Widerspruch unter einander sichtbar werden konnte. So hatte man z. B. vor dem Descartes den Begriff des Einfachen zwar schon von dem Begriffe des Zusammengesetzten, aber noch nicht von dem Begriffe des Ausgedehnten deutlich genug unterschieden. Indem man sich daher den Geist nicht ganz ohne Ausdehnung dachte, wenigstens die Ausdehnung nicht geradezu davon ausschloß, so wurde an der Substanzialität des Geistes das Beharrliche im Raume nicht vermisset, ohne welches sich keine wirklich erkennbare Substanz denken, viel weniger aber beweisen läßt. Gewann nun die Idee der einfachen Substanz durch die metaphysische Entdeckung des Descartes einerseits ihre Vollendung, so verlor sie andrerseits die letzte Unterstützung, die sie bisher von der Sinnlichkeit erhalten hatte; denn von nun an konnte die Seele nicht mehr ohne Widerspruch als etwas Beharrliches im Raume gedacht werden. Die letzte Regel, wie

man sich einen Geist denken sollte, war nun gefunden: aber damit war auch der letzte Faden abgeschnitten, wodurch die Phantasie die Idee des Geistes an die Reihe erkennbarer Gegenstände gebunden hielt. Freylich ließ man sich darum noch nicht im Traume einfallen, daß man durch bloße reine Vernunft keinen erkennbaren Gegenstand vorstellen könne, und man hypostasirte daher noch immer das von der Organisation und allen Vorstellungen unterschiedene Subjekt der Seele, wie vorher; allein mit sehr verschiedenem Erfolge. Die nunmehr reine Form der Idee paßte von nun an schlechterdings auf keine Materie im sämmtlichen Gebiethe der Erfahrung, und für den ganzen Stoff, den man ihr ohne Widerspruch unterlegen konnte, blieb nun nichts mehr übrig, als der ebenfalls leere Begriff eines Etwas = x, das darum nicht aufhörte, ein wahres x zu seyn, weil es in der Demonstration als ein in der Eigenschaft der Substanzialität und der Einfachheit erkennbares x angenommen wurde. Der Kaltsinn der Philosophen in Absicht auf das zukünftige Leben ist also, von dieser Seite betrachtet, nicht ganz ohne Entschuldigung. Er ist vielleicht öfter, als sie es selbst merken, eine sehr natürliche Wirkung des angeblich erkannten x, auf welches jeder denkende Kopf auf dem Wege der demonstrativen Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele in eben dem Verhältnisse mehr oder weniger stoßen muß, als er sich bey der Bestimmung seines Begriffes von der

Geistigkeit, mehr oder weniger genau an die Regel der reinen Vernunft hält.

Durch eben dieselbe Leerheit der Vorstellung, durch welche der metaphysische Erkenntnißgrund auf der einen Seite Gleichgültigkeit bey der religiösen Ueberzeugung hervor bringt, erzeugt er auf der anderen Seite Schwärmerey; und das Interesse der moralischen Religion verliert nicht weniger dabey, wenn die Vernunftidee, auf welche die Grundwahrheit der Religion durch Demonstration gebaut wird, durch die Phantasie ausgefüllt, als wenn sie leer gelassen wird.

Es ist unläugbar, daß sich nur sehr wenige Menschen, und sogar auch unter den philosophirenden Spiritualisten die wenigsten, die metaphysischen Merkmale, aus denen die Idee der Geistigkeit besteht, rein zu denken vermögen. Theils sind die Köpfe nicht sehr zahlreich, welche die künstlichen Notionen des Unbegreiflichen überhaupt regelmäßig aufzufassen und unverändert fest zu halten im Stande sind; und theils sind nicht alle Herzen, die solchen Köpfen angehören, aufgelegt genug, es in einer so wichtigen Angelegenheit bey anschauungslosen Ideen bewenden zu lassen. Die Phantasie der meisten erzeugt daher aus den Materialien der Sinnlichkeit den Stoff, womit sie entweder den noch unvollständigen Vernunftbegriff von der Natur eines Geistes ergänzt, oder den vollständigen, aber eben darum

um auch leeren, ausfüllt. Daher die auffallende Verschiedenheit der Vorstellungsarten, worunter die Idee vom Geiste auch bey denjenigen Schriftstellern vorkömmt, die von einerley Definition ausgehen; in ihren Worterklärungen von Substanz, Einfachheit, Denkkraft u. s. w. genau übereinstimmen; und folglich über die Regel, wie ein Geist gedacht werden soll, vollkommen einig zu seyn scheinen; — allein in ihren daraus gefolgerten Lehrsätzen eben so sehr von einander abweichen; und wenn sie auch gemeinschaftlich die Seele mit der aus Leib und Seele bestehenden Person, Geist mit Mensch verwechseln; gleichwohl durch die Verschiedenheit der von der Organisation entlehnten Merkmale, womit sie den Geist ausstatten, so vielerley Geister aufstellen als sie Bücher darüber schreiben, oder verbesserte Ausgaben derselben veranstalten. Die unverkennbare Gleichförmigkeit der metaphysischen Grundlinien, nach welchen ihre psychologischen Ideale gezeichnet sind, verräth eben so deutlich den Zirkel und Maaßstab der reinen Vernunft, als die Verschiedenheit des eigentlichen Inhalts und des Kolorits — den Pinsel und die Farben der Imagination. Die Vernunft, die an keinem übersinnlichen Ideale etwas billigen kann, das nicht ihr eigenes Werk ist, protestirt indessen immer nachdrücklicher und allgemeiner gegen alle Aehnlichkeit jener übermahlten Grundlinien mit der Natur eines Geistes, von der sie wenigstens so viel weiß, daß dieselbe durch nichts von allem demjenigen bezeichnet werden dürfe, was sich durch Sinne

keit und Imagination vorstellen läßt. Allein je mehr es der Vernunft auf der einen Seite gelingt, ihrem reinen Begriffe von Geistigkeit, oder vielmehr den Regeln, die sie für diesen Begriff vorschreibt, Eingang zu verschaffen: desto geschäftiger erscheint auf der anderen Seite die Phantasie, um sich in ihrem alten Besitze zu erhalten, aus welchem sie durch jene Regeln verdrängt wird.

Je weniger sich die Vernunft bey zunehmender Festsetzung und Verbreitung ihrer entwickelten Begriffe von übersinnlichen Gegenständen die Leerheit dieser Begriffe verbergen kann, und je weniger sich diese Leerheit mit den Angelegenheiten des Begehrungsvermögens, und selbst mit dem Interesse der praktischen Vernunft verträgt: desto mehr sieht sie sich (wenn ihr nicht eine andere Hülfsquelle eröffnet wird) nothgedrungen, die Phantasie in eben das Gebieth einzuladen, aus welchem sie dieselbe durch unwiderrufliche Gesetze verwiesen hat. Die auffallendsten Beyspiele hievon finden Sie in einigen der vorzüglichsten Schriften, welche wir im vorigen Jahrzehend über die erste Grundwahrheit der Religion, ihren Erkenntnißgrund, und über die Idee der Gottheit erhalten haben, und die meiner Ueberzeugung nach der lebendigste Ausdruck der Verlegenheit sind, in welcher sich die Vernunft befindet, indem sie das Mißverhältniß zwischen ihren wesentlichsten Bedürfnissen und den bisherigen Mitteln dieselben zu befriedigen gewahr wird, und genöthiget

ist, gegen ihre eigene Gesetze, wodurch sie die Schwärmerey zu Paaren treibt, zu handeln, um dem Eindringen des grübelnden Unglaubens Schranken zu setzen. Auf diese Art erkläre ich mir nicht nur etwa die mehr als jemals häufigen und ungestümen Bemühungen der offenbaren Schwärmer, um wieder gut zu machen, was kalte Vernunft verderbt; zu bedecken, was sie aufgedeckt; und auszufüllen, was sie ausgeleert hat: sondern vorzüglich den sonderbaren und merkwürdigen Krieg, welchen Männer von lebhafter Imagination und nicht gemeinem Scharfsinne der neueren sowohl als der älteren speculativen Philosophie, oder eigentlicher, der Form der reinen Vernunft, ohne sie zu kennen, angekündiget haben. Die leere Vernunftidee empört sie. Sie wollen durchaus anschauende Begriffe, Sachkenntnisse, Fakta, und glauben dieselben bald in der Geschichte, bald in der Naturkunde gefunden zu haben. Zuweilen kömmt ihnen bey diesen Entdeckungen auch ein dichterischer Genius zu Statten, dem der philosophische Geist, mit dem er in einem und eben demselben Kopfe zusammen trifft, gemeiniglich die rechte Hand lassen muß, und erspart ihnen durch seine plastische Kraft die kritische Untersuchung: ob sich denn auch ein übersinnlicher Gegenstand durch sinnliche Begebenheiten und Erscheinungen beweisen, oder auch nur erläutern lasse? und ob daher Gott und Geister durch anschauende Begriffe vorgestellt werden können? — Denn er schafft sich solcher Begriffe, so viel er nöthig hat; verändert

eigenmächtig die alt hergebrachten und allgemein angenommenen Bedeutungen der Worte; hebt zwischen den Begriffen den Unterschied auf, der doch an den Gegenständen derselben in der Erfahrung vorkömmt, und macht dafür ihr gemeinschaftliches Merkmal zum wirklichen Gegenstand; amalgamirt Begriffe und Anschauungen, Notionen und Bilder, Ideen und Sachen, gewagte Vermuthungen und einleuchtende Analogien, Wahrscheinlichkeiten und Demonstrationen; — woraus er denn jene originelle und wunderbare Masse von Realitäten, Wirklichkeiten und Kräften erhält, womit er die leere metaphysische Gedankenform (denn freylich weiß auch er keine andere), so nachdrücklich und so voll anpfropft, daß sie darüber zu Trümmern geht. — Wie sehr müßte nicht das ohnehin entschiedene Uebergewicht der Phantasie über die Vernunft in Rücksicht auf die Religion verstärkt werden, wenn Schriften dieser Art auf die herrschenden Vorstellungsarten Einfluß bekämen; und wenn nicht die in denselben herrschende Dunkelheit, die nur durch das Wetterleuchten des Witzes erhellt wird, und eine natürliche Folge der gemißhandelten Vernunftbegriffe ist, den größeren Theil des lesenden Publikums gleich bey den ersten Blättern zurück schreckte.

So verfährt die Phantasie auch sogar philosophischer Köpfe mit der ersten Grundwahrheit der Religion; und so würde sie auch mit der zweyten verfahren, wenn man gewöhnlich bey dieser eben so

streng und allgemein auf Demonstration dränge, wie bey jener, mit der man auch diese zugleich erwiesen zu haben glaubt. Denn alsdann würden die Merkmale, aus welchen die Idee der Geistigkeit besteht, in ihrer nothwendigen Reinheit und Leerheit eben so sichtbar, und eben so wirksam werden; sie würden die Bilder der Phantasie mit gleicher Lebhaftigkeit zurück stoßen und anziehen, und eben dasselbe Schauspiel geben, das uns neuerlich die theologische Vernunftidee gegeben hat. Wenn also die Phantasie bey der Idee der Geistigkeit gegenwärtig weniger Lermen und Aufsehen erregt, so geschieht dieses, weil sie etwas weniger in ihrem Besitze beunruhiget wird, kraft dessen sie diese Idee von ihrem ersten Aufkeimen an, zu ergänzen, oder eigentlicher zu verfälschen, gewohnt war; wie die Geschichte des psychologischen Vernunftbegriffes, der ich meinen nächsten Brief widmen werde, umständlicher zeigen wird.

Zehnter Brief.

Grundlinien zur Geschichte der Idee eines Geistes.

Daß die Untersuchungen über den Unterschied zwischen Seele und Körper unter die frühesten Fortschritte des menschlichen Geistes auf dem Wege seiner Entwicklung gehören, muß Ihnen, mein Lieber, bey Ihrer genauen Bekanntschaft mit den Ueberbleibseln aus den ältesten Zeiten der morgenländischen und griechischen Philosophie vorlängst aufgefallen seyn; würde sich aber, wenn auch alle Urkunden verloren gegangen wären, schon aus der blossen näheren Betrachtung der Natur unsers Erkenntnißvermögens ergeben müssen. Gleich mit der ersten Morgendämmerung der Vernunft mußte sich das vorstellende Ich, dem Gesetze des Bewußtseyns gemäß, von jedem vorgestellten Gegenstande, und folglich auch schon darum vom Körper, in so ferne dieser unter jenen Gegenständen vorkömmt, unterscheiden. Eben so machten die Gesetze der Sinnlichkeit die wesentliche Unterscheidung zwischen den Gegenständen des inneren und des äußeren Sinnes, das heißt zwischen den Vorstellungen in uns und den Dingen außer uns, nothwendig. In so ferne nun alle Vorstellungen in uns dem Ich als ihrem Subjekte anhängen, der Körper aber, in wie ferne er durch den äußeren Sinn vorgestellt wird, in die Reihe der

Dinge außer uns gehört, mußte die beym Selbstbewußtseyn unvermeidliche Unterscheidung zwischen dem vorstellenden Ich und dem vorgestellten Körper, einerseits durch Vorstellungen, die der innere Sinn, andererseits aber durch den Körper, den der äußere Sinn anschaut, versinnlichet, und dadurch auch schon in der Kindheit der Philosophie auffallend werden.

Man war daher vor aller philosophischen Untersuchung darüber einig, daß das Ich und der Körper zwey sehr verschiedene Dinge seyn müßten; aber man wurde auch gleich mit der ersten Untersuchung über die Frage uneinig: worin der Unterschied zwischen diesen beyden Dingen bestände? Jene Einigkeit war eine nothwendige Folge der ursprünglichen Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens, durch welche jene Unterscheidung auch ohne Erkenntniß ihres Grundes erfolgen mußte. Diese Uneinigkeit hingegen war eine nicht weniger nothwendige Folge der Unbekanntschaft mit jener Einrichtung, und der eben darum unvermeidlichen Mißverständnisse über den Grund der besagten Unterscheidung, zu welcher man sich, ohne zu wissen wodurch, gedrungen fühlte. Der einzige Umstand, daß man schon von den ältesten Zeiten her über die Wirklichkeit des Unterschiedes zwischen Seele und Körper einig; aber bis auf die unsrigen herab über die Beschaffenheit dieses Unterschiedes entzweyt war, würde Beweises genug seyn, daß der menschliche Geist diesen Unterschied, ohne eigentlich zu wis-

sen warum? angenommen, und daß folglich der Grund seiner Ueberzeugung von demselben nicht in wirklichen Einsichten, sondern, in wie ferne dieser Grund in keinem bloßen Traume der Phantasie liegen kann, in den unbekannten Gesetzen des Vorstellungsvermögens gelegen habe.

Und in der That hat sich auch dieser Grund bey der Zergliederung, welche die Kritik der reinen Vernunft mit dem Erkenntnißvermögen vorgenommen hat, wirklich vorgefunden; und es ist für diejenigen, welche dieses Werk verstanden haben, erwiesen, daß es kein anderer war, ist, und seyn wird, als die Regel, welche in der Natur der Vernunft, und in den Formen des inneren und äusseren Sinnes für die Vorstellung von der Seele bestimmt ist, und die sich vielleicht in folgender Formel am bequemsten ausdrücken läßt: Das Subjekt der Prädikate des inneren Sinnes, kann unmöglich durch Prädikate des äusseren Sinnes vorgestellt werden. Wenn Sie sich die Bedeutungen, welche diese Ausdrücke in meinem letzten Briefe erhalten haben, ins Gedächtniß zurück rufen: so werden Sie in denselben die psychologische Idee der einfachen vorstellenden Substanz erkennen, die, in so ferne sie unsern bisherigen Metaphysikern für Vernunfteinsicht galt, den Zankapfel zwischen den Materialisten und Spiritualisten abgegeben, und den Unterschied zwischen Seele und Kör-

per so vielen Streitigkeiten ausgesetzt hat; — in so fern sie hingegen als unerkannte Vernunftregel in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens gegründet war, durch ihre Elemente die allgemeine und unüberwindliche Ueberzeugung von einem Unterschiede zwischen Seele und Körper bewirkte, der sich nicht demonstriren, das heißt, von dem sich kein objektiver, von dem Dinge an sich hergeholter, Grund angeben läßt.

Die psychologische Idee lag in Rücksicht auf ihre wissenschaftliche Form sehr lange unentwickelt unter den Grundbestimmungen des Vorstellungsvermögens. Ihre einzelnen Bestandtheile kamen nur allmählich und sehr langsam zum Vorschein, und erhielten nur nach langen Zwischenräumen ihre Vollständigkeit. Von dem Zeitpunkte der ersten unzweydeutigen Spuren von Untersuchungen über den Unterschied zwischen Seele und Körper, die in der Geschichte vorkommen, vergingen Jahrtausende, bevor der Begriff der Substanzialität, und noch fast zwey tausend Jahre darüber, bevor der Begriff der Einfachheit aus dem Chaos schwankender und unbestimmter Vorstellungen merklich genug hervor traten, und in ihren charakteristischen Merkmalen anerkannt wurden; und erst seit neun Jahren besitzen wir das Werk, welches durch eine vollendete Zergliederung des Erkenntnißvermögens die Principien alles Begreiflichen erschöpft, und in

denselben die noch immer verkannte Bedeutung, und den noch immer verfehlten Gebrauch der Begriffe der Substanz und des Einfachen völlig berichtiget hat. Wenn man also diese Begriffe für Vernunfteinsichten, für Erkenntnisse von der Seele, wie sie an sich beschaffen ist, annimmt: so sind sie weder so alt, noch so allgemein verbreitet, noch so einleuchtend, als die Unterscheidung zwischen Seele und Körper, die man durch sie demonstriren will, und zu welcher sie angeblich geführt haben sollen. Als Vernunftregeln hingegen waren sie immer unter den vielen andern unerkannten Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens enthalten, und konnten daher so wenig als viele andere ohne Erfolg seyn. Ungefähr wie die Lichtstrahlen den Körpern die Farben gaben, auch bevor sie Newton bey dieser wohlthätigen Wirkung ausgespäht hat: so haben die Gesetze unsers Vorstellungsvermögens, die durch die psychologische Idee ausgedrückt werden, die Unterscheidung zwischen Seele und Körper verursacht, auch bevor sie Kant in dieser Eigenschaft entdeckt hat. Und wie man vor Newton das Licht mißverstanden hat, indem man dessen Farben immer den Körpern an sich zueignete, und ihm weiter nichts als die ebenfalls mißverstandene Beleuchtung derselben eingestand: so verkannte man vor Kant die Vernunft in ihrer psychologischen Idee, indem man die in der Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens gegründeten Regeln, nach welchen und aus welchen sie allein diese Idee hervor brachte, auf die Substanz

der Seele als ein Ding an sich übertrug, und der Vernunft nichts weiter einräumte, als das Vermögen jene Regeln, die doch ganz ihr eigenes Werk sind, von dem Dinge an sich, als innere Beschaffenheiten desselben, zu abstrahiren.

Wäre die Unterscheidung zwischen Seele und Körper auf keinem andern Wege zu erhalten gewesen, als durch Erkenntniß desjenigen, was Seele und Körper unabhängig von unsrer Vorstellungsart an sich selbst sind: so hätte sie sich erst mit dem Zeitalter der Metaphysik einfinden, und den allmählichen Fortschritt, so wie überhaupt alle Schicksale, mit dieser Wissenschaft theilen müssen; so wäre sie auf die Metaphysiker allein eingeschränkt, und sogar auch unter denselben, so wie es ihr angeblicher Erkenntnißgrund wirklich war, der Gegenstand endloser Streitigkeiten gewesen. Allein als Folge nothwendiger Gesetze unsers Vorstellungsvermögens mußte sie gleich unter den ersten Aeußerungen des eigentlichen Vernunftgebrauches (z. B. bey jeder mit Selbstbewußtseyn begleiteten Vorstellung von dem Leibe) vorkommen; daher ihr historisches Alterthum; — mußte sie allen menschlichen Individuen mehr oder weniger einleuchten; daher ihre Popularität und allgemeine Verbreitung — konnten sich weder gründliche noch scheinbare Einwendungen gegen sie hervor thun, und diejenigen, welche nachmals aus dem Mißverstande ihres Ursprunges erfolgen mußten, nie über die Gränzen der Schule hinaus wirken; daher die

uralte und fortwährende Uebereinstimmung, welche ihr unter den Entscheidungen des allgemeinen Menschenverstandes einen unverlierbaren Rang anweiset.

Als ein Naturproduct des menschlichen Geistes hatte also die Unterscheidung zwischen Seele und Leib alle diejenigen Eigenschaften, die sie haben mußte, um die Schutzwehre der religiösen Grundwahrheit vom zukünftigen Leben abgeben zu können, Alterthum, Popularität, allgemeine Verbreitung und Unwiderlegbarkeit; Eigenschaften, die selbst der stolzeste Metaphysiker von ihr zu behaupten Bedenken tragen würde, in so fern sie von der Schule zu einem Producte vorgeblicher Wissenschaft umgeschaffen, und als Grundfeste der religiösen Ueberzeugung gemißbrauchet worden ist. — Unerkannt und unentwickelt leistete die psychologische Idee in ihren Elementen, und in der Bedeutung, die sie von der Kritik der Vernunft erhält, der Religion den einzigen Dienst, den sie derselben erweisen konnte, den diese von ihr nöthig hatte, und den sie in der mehr versprechenden, aber nichts erfüllenden Bedeutung, die ihr in der Metaphysik nachmals beygelegt wurde, nimmermehr leisten konnte: „Sie bewirkte „nämlich die eben so einleuchtende als unerklärbare „Unterscheidung, die sich der Verwechslung und „Vermengung der Seele und des Körpers so un„überwindlich entgegen setzt, daß auch die scheinbar„sten und scharfsinnigsten Trugschlüsse nichts dage-

„gen ausrichten können; und verhinderte dadurch, „daß die in der moralischen Natur der Menschheit „gegründete Erwartung des zukünftigen Lebens, „durch den Tod und die Auflösung des Körpers kei„neswegs widerlegt werden konnte.“

Eine vollständige Aufzählung und Erörterung der mannigfaltigen Formen, worunter sich der menschliche Geist in seiner Kindheit und früheren Jugend den Unterschied zwischen Seele und Körper versinnlichte, und wovon wir unter den Ueberbleibseln der ältesten Geschichte der Philosophie leider nur sehr wenige und unzuverlässige Proben aufzuweisen haben, gehört keineswegs zu den Grundlinien einer Geschichte der psychologischen Idee, die ich hier zu entwerfen gedenke. Zu meiner gegenwärtigen Absicht kann ich mich begnügen, einige jener Formen als Beyspiele anzuführen, wie sehr die Resultate der kritischen Philosophie mit den Resultaten der Geschichte der Philosophie überhaupt übereinstimmen.

Die Phantasie, welche, während der langwierigen Minderjährigkeit der Philosophie, in dem Gebiethe derselben die erste Rolle zu spielen hatte, war bey der Bestimmung des Unterschiedes zwischen Seele und Körper mehr, als bey irgend einem andern Gegenstande sich selbst überlassen. Unter den Prädikaten, welche durch die innere Anschauung vorstellbar sind, kann durchaus nichts Be-

sen warum? angenommen, und daß folglich der Grund seiner Ueberzeugung von demselben nicht in wirklichen Einsichten, sondern, in wie ferne dieser Grund in keinem bloßen Traume der Phantasie liegen kann, in den unbekannten Gesetzen des Vorstellungsvermögens gelegen habe.

Und in der That hat sich auch dieser Grund bey der Zergliederung, welche die Kritik der reinen Vernunft mit dem Erkenntnißvermögen vorgenommen hat, wirklich vorgefunden; und es ist für diejenigen, welche dieses Werk verstanden haben, erwiesen, daß es kein anderer war, ist, und seyn wird, als die Regel, welche in der Natur der Vernunft, und in den Formen des inneren und äusseren Sinnes für die Vorstellung von der Seele bestimmt ist, und die sich vielleicht in folgender Formel am bequemsten ausdrücken läßt: Das Subjekt der Prädikate des inneren Sinnes, kann unmöglich durch Prädikate des äusseren Sinnes vorgestellt werden. Wenn Sie sich die Bedeutungen, welche diese Ausdrücke in meinem letzten Briefe erhalten haben, ins Gedächtniß zurück rufen: so werden Sie in denselben die psychologische Idee der einfachen vorstellenden Substanz erkennen, die, in so ferne sie unsern bisherigen Metaphysikern für Vernunfteinsicht galt, den Zankapfel zwischen den Materialisten und Spiritualisten abgegeben, und den Unterschied zwischen Seele und Kör-

per so vielen Streitigkeiten ausgesetzt hat; — in so fern sie hingegen als unerkannte Vernunftregel in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens gegründet war, durch ihre Elemente die allgemeine und unüberwindliche Ueberzeugung von einem Unterschiede zwischen Seele und Körper bewirkte, der sich nicht demonstriren, das heißt, von dem sich kein objektiver, von dem Dinge an sich hergeholter, Grund angeben läßt.

Die psychologische Idee lag in Rücksicht auf ihre wissenschaftliche Form sehr lange unentwickelt unter den Grundbestimmungen des Vorstellungsvermögens. Ihre einzelnen Bestandtheile kamen nur allmählich und sehr langsam zum Vorschein, und erhielten nur nach langen Zwischenräumen ihre Vollständigkeit. Von dem Zeitpunkte der ersten unzweydeutigen Spuren von Untersuchungen über den Unterschied zwischen Seele und Körper, die in der Geschichte vorkommen, vergingen Jahrtausende, bevor der Begriff der Substanzialität, und noch fast zwey tausend Jahre darüber, bevor der Begriff der Einfachheit aus dem Chaos schwankender und unbestimmter Vorstellungen merklich genug hervor traten, und in ihren charakteristischen Merkmalen anerkannt wurden; und erst seit neun Jahren besitzen wir das Werk, welches durch eine vollendete Zergliederung des Erkenntnißvermögens die Principien alles Begreiflichen erschöpft, und in

denselben die noch immer verkannte Bedeutung, und den noch immer verfehlten Gebrauch der Begriffe der Substanz und des Einfachen völlig berichtiget hat. Wenn man also diese Begriffe für Verunfteinsichten, für Erkenntnisse von der Seele, wie sie an sich beschaffen ist, annimmt: so sind sie weder so alt, noch so allgemein verbreitet, noch so einleuchtend, als die Unterscheidung zwischen Seele und Körper, die man durch sie demonstriren will, und zu welcher sie angeblich geführt haben sollen. Als Vernunftregeln hingegen waren sie immer unter den vielen andern unerkannten Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens enthalten, und konnten daher so wenig als viele andere ohne Erfolg seyn. Ungefähr wie die Lichtstrahlen den Körpern die Farben gaben, auch bevor sie Newton bey dieser wohlthätigen Wirkung ausgespäht hat: so haben die Gesetze unsers Vorstellungsvermögens, die durch die psychologische Idee ausgedrückt werden, die Unterscheidung zwischen Seele und Körper verursacht, auch bevor sie Kant in dieser Eigenschaft entdeckt hat. Und wie man vor Newton das Licht mißverstanden hat, indem man dessen Farben immer den Körpern an sich zueignete, und ihm weiter nichts als die ebenfalls mißverstandene Beleuchtung derselben eingestand: so verkannte man vor Kant die Vernunft in ihrer psychologischen Idee, indem man die in der Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens gegründeten Regeln, nach welchen und aus welchen sie allein diese Idee hervor brachte, auf die Substanz

der Seele als ein Ding an sich übertrug, und der Vernunft nichts weiter einräumte, als das Vermögen jene Regeln, die doch ganz ihr eigenes Werk sind, von dem Dinge an sich, als innere Beschaffenheiten desselben, zu abstrahiren.

Wäre die Unterscheidung zwischen Seele und Körper auf keinem andern Wege zu erhalten gewesen, als durch Erkenntniß desjenigen, was Seele und Körper unabhängig von unsrer Vorstellungsart an sich selbst sind: so hätte sie sich erst mit dem Zeitalter der Metaphysik einfinden, und den allmählichen Fortschritt, so wie überhaupt alle Schicksale, mit dieser Wissenschaft theilen müssen; so wäre sie auf die Metaphysiker allein eingeschränkt, und sogar auch unter denselben, so wie es ihr angeblicher Erkenntnißgrund wirklich war, der Gegenstand endloser Streitigkeiten gewesen. Allein als Folge nothwendiger Gesetze unsers Vorstellungsvermögens mußte sie gleich unter den ersten Aeußerungen des eigentlichen Vernunftgebrauches (z. B. bey jeder mit Selbstbewußtseyn begleiteten Vorstellung von dem Leibe) vorkommen; daher ihr historisches Alterthum; — mußte sie allen menschlichen Individuen mehr oder weniger einleuchten; daher ihre Popularität und allgemeine Verbreitung — konnten sich weder gründliche noch scheinbare Einwendungen gegen sie hervor thun, und diejenigen, welche nachmals aus dem Mißverstande ihres Ursprunges erfolgen mußten, nie über die Gränzen der Schule hinaus wirken; daher die

uralte und fortwährende Uebereinstimmung, welche ihr unter den Entscheidungen des allgemeinen Menschenverstandes einen unverlierbaren Rang anweiset.

Als ein Naturproduct des menschlichen Geistes hatte also die Unterscheidung zwischen Seele und Leib alle diejenigen Eigenschaften, die sie haben mußte, um die Schutzwehre der religiösen Grundwahrheit vom zukünftigen Leben abgeben zu können, Alterthum, Popularität, allgemeine Verbreitung und Unwiderlegbarkeit; Eigenschaften, die selbst der stolzeste Metaphysiker von ihr zu behaupten Bedenken tragen würde, in so fern sie von der Schule zu einem Producte vorgeblicher Wissenschaft umgeschaffen, und als Grundfeste der religiösen Ueberzeugung gemißbrauchet worden ist. — Unerkannt und unentwickelt leistete die psychologische Idee in ihren Elementen, und in der Bedeutung, die sie von der Kritik der Vernunft erhält, der Religion den einzigen Dienst, den sie derselben erweisen konnte, den diese von ihr nöthig hatte, und den sie in der mehr versprechenden, aber nichts erfüllenden Bedeutung, die ihr in der Metaphysik nachmals beygelegt wurde, nimmermehr leisten konnte: „Sie bewirkte „nämlich die eben so einleuchtende als unerklärbare „Unterscheidung, die sich der Verwechslung und „Vermengung der Seele und des Körpers so un„überwindlich entgegen setzt, daß auch die scheinbar„sten und scharfsinnigsten Trugschlüsse nichts dage-

„gen ausrichten können; und verhinderte dadurch, „daß die in der moralischen Natur der Menschheit „gegründete Erwartung des zukünftigen Lebens, „durch den Tod und die Auflösung des Körpers kei„neswegs widerlegt werden konnte."

Eine vollständige Aufzählung und Erörterung der mannigfaltigen Formen, worunter sich der menschliche Geist in seiner Kindheit und früheren Jugend den Unterschied zwischen Seele und Körper versinnlichte, und wovon wir unter den Ueberbleibseln der ältesten Geschichte der Philosophie leider nur sehr wenige und unzuverlässige Proben aufzuweisen haben, gehört keineswegs zu den Grundlinien einer Geschichte der psychologischen Idee, die ich hier zu entwerfen gedenke. Zu meiner gegenwärtigen Absicht kann ich mich begnügen, einige jener Formen als Beyspiele anzuführen, wie sehr die Resultate der kritischen Philosophie mit den Resultaten der Geschichte der Philosophie überhaupt übereinstimmen.

Die Phantasie, welche, während der langwierigen Minderjährigkeit der Philosophie, in dem Gebiethe derselben die erste Rolle zu spielen hatte, war bey der Bestimmung des Unterschiedes zwischen Seele und Körper mehr, als bey irgend einem andern Gegenstande sich selbst überlassen. Unter den Prädikaten, welche durch die innere Anschauung vorstellbar sind, kann durchaus nichts Be-

harrliches im Raume, und folglich auch kein Bild vorkommen, worunter das vorstellende Subjekt (auch dann, wenn sich dasselbe nicht von allen Prädikaten des inneren Sinnes unterscheiden müßte) sich selbst anzuschauen vermöchte. Und doch war ein solches Bild, bey fortgesetzter Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen Seele und Körper, der philosophirenden Vernunft, bevor sie einen schon sehr beträchtlichen Grad von Entwicklung erreicht hatte, eben so unentbehrlich als unvermeidlich. Es mußte dasselbe also von der Phantasie erzeugt werden, während das Bild des Körpers in der äusseren Anschauung gegeben war. Nach dieser Voraussetzung scheint mir die Vorstellung des personificirten Lebens — mit Zügen ausgemahlt, welche sich der Phantasie an dem so auffallenden Unterschiede zwischen einem belebten und leblosen Körper häufig darbiethen mußten — das älteste und allgemeinste Bild abgegeben zu haben, worunter sich die vorstellende Substanz der jugendlichen Einbildungskraft des menschlichen Geistes dargestellt hat. Der Anblick eines Leichnams mußte über den undeutlich gedachten Unterschied zwischen Seele und Körper ein plötzliches und blendendes Licht verbreiten. Was dieser Anblick von dem ehemaligen Menschen gewahr werden ließ, war der Körper; was er vermissen ließ, so stark vermissen ließ, war das Leben, das von ihm gewichen war — die Seele.

Bey jedem Fortschritte der Vernunft, die sich in gleichem Verhältnisse mit der Kultur und Muße des gesellschaftlichen Lebens entwickelte, wurde die Phantasie genöthiget, an dem erwähnten Bilde etwas zu verändern, widersprechende Züge hinweg zu streichen, und fehlende hinzu zu setzen. Es geschah lediglich zur Befriedigung der Vernunft, welche für das hypostasirte Leben ein bestimmtes Subjekt vermißte und verlangte, daß die Phantasie unter ihren reichen Vorrathe nach einem Bilde suchte, welches allenfalls das Substratum der lebendigen Kräfte des Menschen abgeben könnte. So viel mußte sie den Forderungen der Vernunft einräumen, daß dieses Substratum unsichtbar seyn müßte, weil es von dem Leibe verschieden seyn sollte. Aber so weit hatte selbst die Vernunft ihre Forderungen noch nicht getrieben, daß das Vermißte außerhalb der gesammten Sinnenwelt aufgesucht werden müßte. Die Phantasie suchte und fand also an dem einzigen damals bekannten unsichtbaren Körper — der Luft — das verlangte Bild; und so wurde das Subjekt des Lebens (anima) zum unsichtbaren nur durch seine Wirkungen erscheinenden Körper, zur luftartigen Substanz (spiritus). Wer kann unter diesem, obgleich rohen, Schema der Einbildungskraft die Versinnlichung der psychologischen Idee der einfachen Substanz verkennen, wovon die Einfachheit des Subjekts von den Prädikaten der innern Anschauung durch Unsichtbarkeit, die

de in jenen Zeiten, wo man es noch am allerwenigsten entkörpert hatte, durchaus keinen Einfluß, wenigstens keinen nachtheiligen, auf den Glauben an ein zukünftiges Leben. Da die Erfahrungen von Tod und Zerstörung nicht weiter reichten, als auf den sichtbaren, und wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, leiblichen Körper: so blieb der unsichtbare Körper der Seele von ihrem fürchterlichen Zeugnisse unangefochten. Seine Unsichtbarkeit schützte ihn in den Augen des unmetaphysischen Sohnes der Natur weit nachdrücklicher gegen die Pfeile des Todes, als ihn die Einfachheit, wodurch ihn in der Folge die Schulen nicht nur jenen Pfeilen entzogen, sondern sogar außer dem Gesichtskreis alles Begreiflichen entrückt haben, in den Augen der philosophischen Welt nie schützen konnte. Gab gleich seine Natur, so wie sie vor und außer den Schulen gedacht wurde, keinen Beweis für sein fortgesetztes Daseyn nach dem Tode ab: so begünstigte sie doch wenigstens diejenige Erwartung davon, die man, durch Gründe anderer Art überredet, gefasset hatte.

Die Schatten, welche bey den Griechen und Römern dem Pöbel die Seelen der Verstorbenen versinnlichten, waren nicht nur bloß durch ein Wunder sichtbar, sondern auch selbst an dem Orte ihrer Bestrafung durch keine Macht der Götter zerstörbar; so wenig als das ausgedehnte Behältniß oder Substratum der Geistig-

keit für vergänglich gehalten wurde, welches die scharfsinnigsten und eifrigsten Vertheidiger der Unsterblichkeit unter den griechischen und römischen Philosophen anzunehmen genöthiget waren, weil sie sich (und zwar nicht ohne Grund) keine erkennbare Substanz ohne Beharrlichkeit im Raume, und folglich ohne Ausdehnung denken konnten.

So blieb es mit den zweyen bisher erwähnten Bestandtheilen der psychologischen Idee, nämlich der Einfachheit und der Substanzialität, bis der dritte, der natürlichen Ordnung nach der erste und vornehmste, dem ich aber mit gutem Vorbedacht diese Stelle aufbehalten habe, auf dem Wege seiner Entwicklung weit genug vorgerückt war, um die Schulen über die Natur des Erkenntnißvermögens in zwey Hauptpartheyen zu trennen.

Es ist dieser der Begriff von der vorstellenden Kraft, der allmählich aus der verworrenen Vorstellung des hypostasirten Lebens zum Vorschein kam, und, je nachdem er von der scharfen aber feinen Gränzlinie, welche den Verstand und die Sinnlichkeit trennt und verbindet, rechts oder links abgewichen, entweder zur reinen Platonischen Intelligenz hinauf geläutert worden, oder zur Epikurischen Modification der empfindenden Organisation herab gesunken war.

Da die Erörterung der Art und Weise, wie der menschliche Geist auf die Unterscheidung zwischen Denken und Empfinden gelangte, eben nicht wesentlich mit meinem gegenwärtigen Endzwecke zusammen hängt, so behalte ich mir dieselbe für eine dringendere Veranlassung vor; und begnüge mich hier anzumerken, daß man auch bey dieser Unterscheidung, die als Thatsache in der Geschichte der psychologischen Idee eine der wichtigsten Epoken ausmacht, eben so frühzeitig über den Unterschied an sich selbst einig, als über die Erklärung desselben uneinig wurde. Bis der Verfasser der Kritik der Vernunft, auftrat; zuerst die Sinnlichkeit als Receptivität unsers Erkenntnißvermögens von der Receptivität der sinnlichen Werkzeuge mit völliger Bestimmtheit unterschied; die erstere für einen wesentlichen Theil unsers Erkenntnißvermögens, der vor aller Empfindung, und vor aller Receptivität der Organe (in wie ferne diese selbst nur durch Empfindung wahrgenommen wird) im Gemüthe vorhanden ist, erklärte, und ihre wesentliche Zusammenwirkung mit dem Verstande bey aller wirklichen Erkenntniß zeigte; — war das eigentliche Verhältniß der Sinnlichkeit zum Verstande ein tiefes Geheimniß geblieben. Wir dürfen uns daher um so viel weniger wundern, daß man in den frühern Zeiten der Philosophie die Empfindung bald zur Eigenschaft des Körpers; bald zur Eigenschaft einer besonderen mit dem Körper

näher verwandten, und von der denkenden verschiedenen Seele gemacht hat. Je länger die philosophirende Vernunft ihre Beschäftigungen fortsetzte, desto mehr mußte der Unterschied zwischen den Gedanken and Empfindungen, und besonders zwischen den Notionen und Sensationen sichtbar werden; auf dessen Erklärung der Umstand, daß bey den letztern zugleich der Körper, bey den erstern aber die Seele allein beschäftiget erscheint, von großem Einflusse seyn mußte. Die fast gänzliche Vernachlässigung der empirischen Psychologie, und die alte Erbsünde der speculativen Philosophen, daß sie mit ihren Erklärungen der Erfahrung und Beobachtung zuvor eilen, waren die Ursache, daß selbst in den schönsten Zeiten der griechischen Philosophie für die Theorie des Denkens und Empfindens nur sehr weniges vom Belange zu Stande kam, und daß entweder, um den Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit zu erklären, zwey verschiedene Seelen, eine denkende und eine empfindende, angenommen, oder um die Einheit der Seele zu retten, jener Unterschied durch eben dieselben Hypothesen aufgehoben werden mußte, die man zu seiner Erklärung ersonnen hatte.

Schon der Umstand, daß man der empfindenden Seele allen Antheil an der so genannten Erkenntniß der Wahrheit (sogar auch in Rücksicht der sinnlichen Vorstellungen) absprach, um die denkende mit dem ganzen Vermögen jener Erkenntniß auszustatten, hatte der erstern die Benennung der

Unvernünftigen zugezogen. Die uralte und von je her mißverstandene Bemerkung von der Relativität der sinnlichen Eigenschaften der Außendinge, bestätigte in der Folge jene Benennung in einer noch weit schlimmeren Bedeutung. Durch gemeine Erfahrungen über die Verschiedenheiten des Geschmacks, Geruchs, Gefühls, u. s. w. bey verschiedenen Menschen, oder auch bey einem und eben demselben zu verschiedenen Zeiten, mußte schon sehr frühzeitig bey denkenden Köpfen die sehr gegründete Ueberzeugung veranlasset werden: daß unsre Vorstellungen von sinnlichen Eigenschaften eben sowohl von der Beschaffenheit unsrer sinnlichen Werkzeuge, als von den eigenthümlichen Beschaffenheiten der Dinge an sich abhingen, und daß folglich die Dinge an sich ganz anders beschaffen seyn müßten, als sie durch das Medium der Organisation vorgestellt würden. Mit einem Sprunge, den selbst die behutsamere Vernunft der neueren Philosophen so oft gewagt hat, befand man sich von dieser Bemerkung zu dem mehr oder weniger deutlich gedachten Satze hinüber gebracht: daß alle sinnlichen Eigenschaften bloße Verhältnisse der Außendinge zu unsrer Organisation, daher auch so wie diese veränderlich, wären, und daß sich folglich durchaus nichts nothwendiges und allgemeines von den Gegenständen behaupten ließe. Schon die Eleatiker lehrten, daß die wirklichen Dinge schlechterdings das nicht seyn könnten, was sie erschienen, und daß folglich die Urtheile der Vernunft, in so fern sie sich auf das

Zeugniß der Sinne gründeten, nothwendig falsch seyn müßten.— Eine Lehre, die von den Skeptikern und Idealisten neuerer Zeiten zwar sehr verschiedentlich modificirt, eingeschränkt und erweitert; aber im Ganzen genommen zu keinem höheren Grad von Evidenz und Bestimmtheit erhoben worden ist, als derjenige war, den sie nach dem Berichte des Sextus Empirikus schon unter den Griechen erreicht hatte. Ueberhaupt hat man vor der berühmten Unterscheidung, die Locke zwischen den qualitatibus primariis und secundariis fest gesetzt *) hat, die Veränderlichkeit, und mit derselben die Trüglichkeit des Zeugnisses der Sinne viel zu weit ausgedehnt. Sie ist auch selbst nach jener Unterscheidung, nur in sehr unbestimmten Schranken eingeschlossen worden; bis endlich die Kritik der Vernunft den bereits erwähnten Unterschied zwischen der Receptivität der sinnlichen Organe, die selbst wahrgenommen wird, uud der Receptivität des Vorstellungsvermögens, die alles Wahrnehmen erst möglich macht, genau angegeben hat. Nur nach der Voraussetzung dieses Unterschieds ergiebt es sich einleuchtend genug, daß zwar die Beschaffenheit der Organe, in wie ferne sie a posteriori erkennbar ist, aber keineswegs die a priori erkennbare

*) Die aber Descartes in den Principiis philosophiae. P. IV. §. 198. schon ziemlich deutlich bemerkt hat, wo er zeigt: Nihil a nobis in obiectis externis sensu deprehendi praeter ipsorum figuram, magnitudinem et motum.

Form der Sinnlichkeit Veränderungen unterworfen ist; daß die sinnlichen Eigenschaften der Dinge außer uns, in so fern sie sich bloß auf die erstere beziehen (qualitates secundariae) veränderlicher Schein genannt werden können; in so fern sie sich aber auf die Gesetze der letztern gründen, unveränderliche Erscheinungen sind, und folglich eben dieselbe Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und folglich objektive Wahrheit enthalten, die man bisher an den Dingen an sich voraus gesetzt, aber vergeblich gesucht hat.

Ich kehre zu meinem Gegenstand zurück. — Eine sehr natürliche Folge jener mißverstandnen Lehre von der Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß war, daß die Philosophen, die sich zu dieser Lehre bekannten, ohne gleichwohl (wie in der Folge Arcesilas und Pyrrho) die völlige skeptische *ακαταληψιαν* anzunehmen, die Sinnlichkeit nicht nur von dem Erkenntnißvermögen der vernünftigen Seele ausschlossen, sondern sie demselben geradezu entgegen setzten; daher nicht nur zwey verschiedene, sondern sogar zwey entgegen gesetzte Seelen behaupteten, und die zuverlässigen Vorstellungen der vernünftigen Seelen, um sie des verdächtigen Ursprungs aus der täuschenden Sinnlichkeit zu überheben, für angebohren erklärten. Plato's angebohrne Ideen (die man von den Stammbegriffen, und reinen Anschauungen der Kritik der

Vernunft, welche sich als Bedingungen der Erkenntniß auf Erfahrung beziehen, wohl unterscheiden muß) waren Vorstellungen von den Dingen an sich selbst, die dieser große Vorgänger unsers großen Leibnitz durch den Verstand nicht bloß denken, sondern auch anschauen ließ, und die er aus einem vormaligen überirdischen Leben der Seele herleitete. Alle Erkenntniß der Wahrheit in dem gegenwärtigen Leben war ihm daher bloße Erinnerung aus dem vorigen; so wie jeder Irrthum des Verstandes eine Folge der Verbindung der denkenden Seele mit der empfindenden, und dem Körper, den er für den Kerker, so wie diese für eine natürliche Gegnerin von jener, ansah.

Da sich Aristoteles von den Meynungen seines Lehrers über die Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß und den Ursprung der Vorstellungen so sehr entfernte: so ist seine Unterscheidung zwischen der vernünftigen und empfindenden Seele, die er für zwey ganz verschiedene Wesen von ganz verschiedener Abkunft hielt, nur um so mehr auffallend. Ungeachtet seine Erklärung des Erkenntnißvermögens unter allen übrigen seiner Vorgänger und Zeitgenossen der Wahrheit am nächsten kömmt; ungeachtet er nicht nur, wie schon Plato gethan hatte, der vernünftigen Seele das Vermögen über die Aehnlichkeit und Verschiedenheit sinnlicher Vorstellungen (κοινη αισθησις) zu urtheilen zuerkennt, sondern ihr sogar Vorstellung sinnlicher Gegenstände, und

Verstandes ableitete, und alles durch den Verstand allein erkennen oder verkennen ließ. Beyde Schulen, die Stoische sowohl als die Epikurische, erkannten also zwar keinen Unterschied zwischen vernünftigen und empfindenden Seelen. Aber sie hoben damit auch allen eigentlichen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand auf; und die ihnen gemeinschaftliche Verwechslung dieser wesentlich verschiedenen Vermögen des Gemüthes hatte nicht nur die schlimme Folge, daß die Moralität im Stoischen Systeme zu einem bloßen unerreichbaren Ideale der Vernunft, und im Epikurischen zu einem wohl berechneten Systeme des Eigennutzes und der feineren Sinnlichkeit wurde: sondern auch daß die Lehre von der Unsterblichkeit in beyden verloren ging. Nichts dauerte in dem einen System ewig, als die Atomen und das Leere, und in dem anderen der Urstoff der Materie und die Substanz der Gottheit; in beyden entstand und verging die Seele mit dem Körper; ein Schicksal, womit sie freylich die Rettung eines Theils ihres Erkenntnißvermögens viel zu theuer erkaufte.

Die Stoiker sowohl als die Epikuräer hatten die von ihnen so verschiedentlich verkannte Sinnlichkeit zur Quelle aller Begriffe erhoben. Sie glaubten, wie die heutigen Nachfolger des großen Locke, zeigen zu können, wie aus mehreren homogenen sinnlichen Eindrücken Erfahrungswahr-

heiten, aus Erfahrungswahrheiten allgemeine Begriffe und Grundsätze, und aus diesen allen zusammen genommen Vernunft entstehe. Was war nun natürlicher als ihre Meynung, daß mit den sinnlichen Werkzeugen aufhören müsse, was mit und durch den Gebrauch der sinnlichen Werkzeuge entstanden war? Sie hätten die Unentbehrlichkeit der letztern bey der Empfindung läugnen müssen, um ihren empfindenden Verstand, oder ihre verständige Empfindung, die Zerstörung jener Werkzeuge überleben zu lassen. Aristoteles hingegen, der zwar auch seine vernünftige Seele alle, selbst ihre eigenthümlichsten, Begriffe den Sinnen verdanken ließ, half sich mit der animalischen Seele heraus, die er mit der denkenden Seele durch den leidenden Verstand, und durch die Sensationen mit den sinnlichen Werkzeugen in unmittelbare Gemeinschaft versetzte, und an dem Schicksale der letztern im Tode Theil nehmen ließ.

Ungeachtet alle bekannten philosophischen Schulen darüber unter sich einig waren, daß die Substanz der Seele ein von dem Leibe verschiedener Stoff von feinerer Art wäre: so hatte doch die Verschiedenheit ihrer Meynungen über das sinnliche und vernünftige Vorstellungsvermögen einen unverkennbaren Einfluß auf ihr Urtheil über die Natur des Seelenstoffes selbst. Diejenigen, welche neben der denkenden Seele noch eine em-

Verstandes ableitete, und alles durch den Verstand allein erkennen oder verkennen ließ. Beyde Schulen, die Stoische sowohl als die Epikurische, erkannten also zwar keinen Unterschied zwischen vernünftigen und empfindenden Seelen. Aber sie hoben damit auch allen eigentlichen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand auf; und die ihnen gemeinschaftliche Verwechslung dieser wesentlich verschiedenen Vermögen des Gemüthes hatte nicht nur die schlimme Folge, daß die Moralität im Stoischen Systeme zu einem bloßen unerreichbaren Ideale der Vernunft, und im Epikurischen zu einem wohl berechneten Systeme des Eigennutzes und der feineren Sinnlichkeit wurde: sondern auch daß die Lehre von der Unsterblichkeit in beyden verloren ging. Nichts dauerte in dem einen System ewig, als die Atomen und das Leere, und in dem anderen der Urstoff der Materie und die Substanz der Gottheit; in beyden entstand und verging die Seele mit dem Körper; ein Schicksal, womit sie freylich die Rettung eines Theils ihres Erkenntnißvermögens viel zu theuer erkaufte.

Die Stoiker sowohl als die Epikuräer hatten die von ihnen so verschiedentlich verkannte Sinnlichkeit zur Quelle aller Begriffe erhoben. Sie glaubten, wie die heutigen Nachfolger des großen Locke, zeigen zu können, wie aus mehreren homogenen sinnlichen Eindrücken Erfahrungswahr-

heiten, aus Erfahrungswahrheiten allgemeine Begriffe und Grundsätze, und aus diesen allen zusammen genommen Vernunft entstehe. Was war nun natürlicher als ihre Meynung, daß mit den sinnlichen Werkzeugen aufhören müsse, was mit und durch den Gebrauch der sinnlichen Werkzeuge entstanden war? Sie hätten die Unentbehrlichkeit der letztern bey der Empfindung läugnen müssen, um ihren empfindenden Verstand, oder ihre verständige Empfindung, die Zerstörung jener Werkzeuge überleben zu lassen. Aristoteles hingegen, der zwar auch seine vernünftige Seele alle, selbst ihre eigenthümlichsten, Begriffe den Sinnen verdanken ließ, half sich mit der animalischen Seele heraus, die er mit der denkenden Seele durch den leidenden Verstand, und durch die Sensationen mit den sinnlichen Werkzeugen in unmittelbare Gemeinschaft versetzte, und an dem Schicksale der letztern im Tode Theil nehmen ließ.

Ungeachtet alle bekannten philosophischen Schulen darüber unter sich einig waren, daß die Substanz der Seele ein von dem Leibe verschiedener Stoff von feinerer Art wäre: so hatte doch die Verschiedenheit ihrer Meynungen über das sinnliche und vernünftige Vorstellungsvermögen einen unverkennbaren Einfluß auf ihr Urtheil über die Natur des Seelenstoffes selbst. Diejenigen, welche neben der denkenden Seele noch eine em-

pfindende annahmen, leiteten die erstere von einem edleren Theile der Weltseele, oder geradezu von der Gottheit her, und gestanden ihr ohne Ausnahme Unsterblichkeit zu. Die übrigen aber, welche den Unterschied zwischen den beyden Seelen aufhoben, läugneten entweder die Weltseele, wie Epikur, oder ließen sie für nichts weiter als bloße Materie, Luft, Feuer oder Wasser gelten, wie die Eleatiker, Heraklit und die Stoiker, und behaupteten gerazu die Sterblichkeit der menschlichen Seelen. Die empfindende Seele, man mochte in ihr zugleich das Vermögen zu denken anerkennen oder nicht, war mit dem Leibe zu enge verbunden, und zu nahe verwandt, um des besseren Schicksals fähig zu seyn, welches die übersinnliche Denkkraft im Aristotelischen und Platonischen Systeme ihrer Selbstthätigkeit und ihrer Verwandtschaft mit der ersten selbstthätigen Ursache zu verdanken hatte.

Auf diese Weise hatte die Unterscheidung zwischen Denken und Empfinden, durch den Mißverstand ihres eigentlichen Erkenntnißgrundes, den Spiritualismus und Materialismus fast um zwey tausend Jahre vorher veranlasset, als der reine Begriff der Spiritualität entwickelt und fest gesetzt war. Der eine Theil der damaligen philosophischen Welt hatte seine Aufmerksamkeit vorzüglich auf das Beysammenseyn der Sinnlichkeit und des Verstandes in einem und eben demselben Vor-

stellungsvermögen gerichtet. Sinnlichkeit und Verstand galten ihm also für Prädikate eines und eben desselben logischen Subjekts, und er erklärte entweder (wie die Stoiker) die Sinnlichkeit für Modification des Verstandes, oder (wie die Epikuräer) den Verstand für Modification der Sinnlichkeit; die Substanz aber der durch das Empfindungsvermögen mit dem Leibe unmittelbar zusammen hängenden Seele, für einen Stoff ähnlicher Natur mit dem Leibe, einem stäten Ab- und Zuflusse unterworfen, so wie von den Luft- und Feuertheilchen, die entweder die Weltseele ausmachten, oder aus den feinsten Atomen Epikurs bestanden, mehr oder weniger in den Leib eindrangen, oder nach der Zerstörung desselben einzudringen aufhören mußten. — Der andere Theil hingegen, welcher mehr den wesentlichen Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit vor Augen hatte, fand das Beysammenseyn dieser beyden Eigenschaften in einem und eben demselben Subjekte widersprechend, und schloß daher auf das Daseyn zweyer verschiedener Seelen, wovon bloß die eine (die Empfindende) aus den ab- und zufließenden Feuertheilchen u. s. w. der gröberen Weltseele bestand, und mit dem Leibe vergänglich; die andere hingegen (die Denkende) ein unveränderliches, fortdauerndes, unzerstörbares Wesen, vom göttlichen Theile der Weltseele genommen, oder auch ein Ausfluß der Gottheit selbst war. Beyde Partheyen, sowohl die Materialistische als die Spiritualistische, folgerten die Sterblich-

keit oder Unsterblichkeit der Seele mehr aus den Begriffen, die sie sich von dem Erkenntniß-vermögen, als aus denjenigen, die sie sich von dem Substratum der Seele machten, und die sie nach jenen modificirten. — Ich muß den weiteren Verfolg der Schicksale der psychologischen Idee für meinen nächsten Brief aufbehalten.

Eilfter Brief.

Schlüssel zur rationalen Psychologie der Griechen.

Haben Sie Dank, für die ungesäumte Mittheilung Ihrer Zweifel gegen die in der letztern Hälfte meines vorigen Briefes angefangene Erörterung über den Materialismus und Spiritualismus der Alten, deren Gründe ich freylich bisher nicht sowohl entwickelt, als bloß angedeutet habe.

Die Beantwortung Ihrer Einwendungen liegt so wenig außer dem Wege, den ich mit Ihnen bey meiner Geschichte der psychologischen Idee eingeschlagen habe, daß dieselbe vielmehr nicht nur mir die Gefahr erspart, diesen Weg vielleicht ohne Ihre Begleitung fortzusetzen, sondern auch uns beyde auf demselben eine beträchtliche Strecke weiter bringen wird.

Sie sind also mit mir wenigstens über folgende Resultate, die sich aus meinen letztern beyden Briefen ergeben, einig:

„Wenn

„Wenn die Substanzialität des Subjekts „unsrer Vorstellungen (oder die Seele in so fern sie „mehr als das bloße Vorstellungsvermögen ist) heut „zu Tage so unbekannt ist, als sie vor sechstausend „Jahren war, und unbekannt bleiben muß, so lange „die Menschheit Menschheit bleiben wird; — wenn die „Idee von der einfachen Substanz keineswegs „eine erkennbare Eigenschaft bezeichnen kann, „die man an gedachtem Subjekte durch allmähli„che Bekanntschaft mit der Substanzialität des„selben entdeckt hätte; — wenn diese Idee nicht „mehr und nicht weniger enthält, als die Regel der „Unterscheidung zwischen dem unbekannten „Subjekte des innern Sinnes, und den „bekannten Objekten des äußern; und wenn „diese Regel von der Vernunft nicht den Dingen „an sich abgelernt, sondern von denjenigen Gese„tzen unsers Vorstellungsvermögens ab„gezogen worden ist, welche der uralten, fort„währenden, populären Unterscheidung zwischen „Seele und Körper zum Grunde liegen: so ist es „offenbar, daß die in der Geschichte der Philosophie „vorkommenden Vorstellungsarten von der „Einfachheit und Substanzialität sowohl „als von dem Denken und Empfinden der „Seele, durch den jeweiligen Grad der „Einsicht in die Natur des Erkenntnißver„mögens bestimmt werden mußten. Die bloßen „Naturgesetze des Erkenntnißvermögens konn„ten und mußten zwar auch unerkannt, und

„gleich beym ersten Vernunftgebrauch, Unterschei„dung zwischen Seele und Körper bewirken. Al„lein der wahre Sinn dieser Unterscheidung, die „Kenntniß und der Gebrauch der Vernunftregel, „welche den eigentlichen Grund davon angiebt, mit „einem Worte, die Bedeutung der psycholo„gischen Idee, setzte schlechterdings Kenntniß „jener Naturgesetze voraus, und war daher „dem Grade und der Beschaffenheit dieser Kenntniß „angemessen. Das Vorstellungsvermögen mußte „lange und vielfältig mißverstanden werden, bevor „die einfachen aber darum nicht weniger tief verbor„genen Gesetze, an welche der Unterschied und „der Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit „und Verstand, zwischen innerem und äuße„rem Sinn, zwischen Verstand und Ver„nunft geknüpft ist, entdeckt werden konnten: und „da diese Gesetze (so wie jedes andere Naturge„setz) auch unerkannt ihren Erfolg haben mußten; „so lag in ihnen selbst der Grund, warum man die „von ihnen hervor gebrachte Unterscheidung zwischen „Seele und Körper außer dem Vorstellungsvermö„gen in den Dingen an sich aufsuchte, und „durch allerley Hypothesen über die objektive Na„tur der Seele erklären zu können glaubte; Hypo„thesen, auf welche die Meynungen über die Natur „des Vorstellungsvermögens auch schon darum ent„scheidenden Einfluß haben mußten, weil die Haupt„frage dabey doch immer nur das Subjekt des

„Vorstellungsvermögens (das vorstellen„de Ding) betraf.“

Sie fanden es daher auch sehr natürlich, lieber Freund, daß ich den Versuch gemacht habe, den Materialismus und Spiritualismus der griechischen Philosophie, das heißt, die Trennung der alten Schulen über die vergängliche und unvergängliche Natur der Seele, aus einem allen diesen Schulen gemeinschaftlichen und unvermeidlichen Mißverständnisse des Unterschiedes zwischen Sinnlichkeit und Verstand herzuleiten. Die Ursache, schreiben Sie, warum Sie mein Versuch nicht ganz befriedigt habe, läge theils in Ihrer bisherigen Ueberzeugung, daß sich der Materialismus und Spiritualismus der Alten, aus den Meynungen derselben über die Natur der Weltseele noch kürzer und natürlicher erklären lasse; theils in Ihrer Vermuthung, daß das Mißverständniß, welches ich zu meinem Erklärungsgrunde gemacht habe, auf einen bloßen Wortstreit hinaus laufe; indem die Verwechslung der Sinnlichkeit mit dem Verstande, aus welcher ich den Materialismus, — und die Trennung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, aus welcher ich den Spiritualismus erklärt wissen wollte, viel wahrscheinlicher in den Ausdrücken als in den Begriffen der Alten aufgesucht werden müßte.

Ich gestehe Ihnen gern ein, lieber Freund, daß Sie bey Ihren beyden Einwürfen auch das Ansehen einiger der vorzüglichsten philosophischen Schriftsteller, und zumal neuerer Geschichtschreiber der Philosophie, für sich haben. Da es bey dem bisherigen Zustande der Philosophie schlechterdings unmöglich war, die Meynungen der Griechen über das Denken und Empfinden zu vereinigen, oder unter einerley Gesichtspunkt zu bringen: so waren den bisherigen Geschichtschreibern der Philosophie, so oft sie von jenen Meynungen handelten, nur die zwey Auswege offen, entweder die größten Köpfe des Alterthums grober Widersprüche und eben so unerklärbarer als offenbarer Ungereimtheiten zu beschuldigen,*) oder unter den verschiedenen Behauptungen derselben eine verborgene Uebereinstimmung der Vorstellungsarten vermuthen zu lassen. **) Dieses Zerhauen oder festere Schürzen des Knotens, wovon unsre Versuche über die Geschichte der Philosophie so viele Beyspiele liefern, war also auch die gewöhnliche Manier sich aus der Verlegenheit zu ziehen, in die man durch die Wahrnehmung des sonderbaren Umstandes versetzt wurde, „daß die Griechen zweytausend Jahre vor dem „Descartes, und also zweytausend Jahre vor

*) Z. B. Herr Meiners. S. Geschichte der Wissenschaften.

**) Z. B. Herr Plattner. Siehe die seinen Aphorismen beygefügten die griechische Philosophie betreffenden Bemerkungen.

„der Entwicklung der Idee von der einfachen „Substanz, gleichwohl aus der körperlichen oder un„körperlichen Natur der Seele die Sterblichkeit oder „Unsterbl.chkeit derselben gefolgert haben.“ Man konnte sich's unmöglich verbergen, daß die Griechen über die Natur des Einfachen von uns wesentlich verschieden dachten; daß selbst diejenigen, welche die Substanz der Seele für untheilbar hielten, sich darum noch lange nicht in den Sinn kommen ließen, dieselbe für unausgedehnt zu halten, und daß sie folglich die Unzerstörbarkeir der Seele eben so wenig auf die Abwesenheit aller (auch homogener) Theile, als die Zerstörbarkeit derselben auf die ausgedehnte Natur gegründet hätten. Woher also diese v.rgängliche oder unvergängliche Natur der Seele, welche weder aus der Nothwendigkeit noch aus der Unmöglichkeit der Ausdehnung an der Seele geschlossen, und gleichwohl der Substanz de.. ben beygelegt wurde? „Aus den verschiedenen Begriffen von der zerstörbaren oder unzerstörbaren Natur der Weltseele, aus welcher „die Alten die Substanz der menschlichen Seele her„geleitet haben:“ sagten fast aus Einem Munde die neueren philosophischen Schriftsteller, die ich über diesen Gegenstand zu Rathe gezogen habe; und lange habe ich mir, so wie Sie, mein Freund, an dieser Antwort genügen lassen. Allein lassen Sie uns sehen, ob damit die eigentliche Schwierigkeit nicht

vielmehr abgelehnt, als aus dem Wege geräumt ist.

Fürs erste haben nicht einmal alle philosophischen Schulen den Ursprung der menschlichen Seele in der Weltseele aufgesucht. Die Epikuräer erkannten durchaus keine Weltseele, und Aristoteles unterscheidet die fünfte Natur, aus welcher er die menschliche Seele entstehen läßt, nicht nur von der Substanz der Gottheit, sondern auch von der animalischen Kraft, die bey ihm als das allgemein verbreitete Princip des Lebens und Empfindens die Stelle der Weltseele vertritt. Aber lassen Sie uns den Einfluß, den die Meynungen von der Natur der Weltseele auf die Meynungen von der Natur der menschlichen Seele in den übrigen Systemen hatten, und den ich in mehr als einer Stelle meines vorigen Briefes selbst eingestanden habe, immer allgemeiner annehmen, als er wirklich war: so wird durch eben diese Voraussetzung die Frage herbey geführt werden: Wie ist die Idee der Weltseele selbst entstanden? und woher wurden die Merkmale genommen, womit man das gemeinschaftliche Princip aller Erscheinungen vom Leben in der ganzen Natur ausstatten mußte, um dasselbe mit dem Namen einer Seele bezeichnen zu können? Die Antwort auf diese Frage wird dann nothwendig auf den Begriff von der menschlichen Seele zurück führen, als das einzig mögliche Urbild aller, für uns denkbarer vorstellenden Kräfte, Seelen,

und Geister, selbst den göttlichen nicht ausgenommen. Woher die denkende unvergängliche, woher die empfindende, vergängliche Weltseele? Woher die Erhebung der reinen Denkkraft, der Intelligenz, zur ewigen Natur der Gottheit, und woher die Erniedrigung des Empfindungsvermögens zur Hinfälligkeit des thierischen Körpers? — Sie sehen also hier unsre Frage wieder, und zwar durch eben dieselbe Antwort aufgeworfen, wodurch man sie bisher abfertigen zu müssen glaubte. Die Auflösung des ganzen Problemes, die ich aus dem uralten und allgemeinen Mißverständnisse des Unterschieds zwischen Denken und Empfinden zu geben versucht habe, hat also nur noch Ihre zweyte Einwendung gegen sich, die jenes ganze Mißverständniß bloß scheinbar vermuthet, und mehr auf die Verschiedenheit der Ausdrücke als der Begriffe selbst zurück geführt wissen will.

„Selbst Plato, meynen Sie, so sehr er übri„gens die Sinnlichkeit dem Verstande entge„gen setzte, spräche der vernünftigen Seele keines„wegs die Sinnlichkeit geradezu ab; er gestehe ihr „nicht nur das Vermögen, *) das Aehnliche und

*) Einer unserer Geschichtschreiber der Philosophie läßt den Plato behaupten: Die Sinne wären in der Seele; und führt die Worte an: Ἡ αἴσθησις (ἐστὶ) δύναμις ψυχῆς, τὸ δὲ ὄργανον σώματος, die Plutarch, de placit. philosoph. L. I. c. 20. dem Plato in den

„Verschiedene an den sinnlichen Eindrücken zu „unterscheiden, sondern auch sogar ein Vermögen „afficirt zu werden zu, das ihr bereits vor „ihrer Verbindung mit dem Körper beygewohnt ha„be. Epikur hingegen, der zwar die Begriffe „des Verstandes auf Empfindung zurück „führe, läugne darum weder den Verstand, „noch den Unterschied desselben von der Sinn„lichkeit; welches auch schon aus dem einzigen „Umstand erhellen würde, daß dieser Philosoph dem „Verstande das Vermögen beylegt, das Zeugniß „der Sinne zu prüfen, zu berichtigen und zu bestä„tigen. Noch leichter ließe sich vom Aristoteles „zeigen, daß seine Unterscheidung der vernünfti„gen und unvernünftigen Seele, bloß tro„pisch war; und von den Stoikern, daß sie „zwar einige Funktionen des Verstandes und der „Sinnlichkeit verwechselt, übrigens aber die beyden „Erkenntnißquellen, ungeachtet des innigen Zusam„menhangs, den sie von denselben behaupteten, „sehr genau unterschieden hätten. Aus welchem al„len sich denn ergäbe, daß die Griechen sowohl „über die Einheit des menschlichen Vorstellungs„vermögens, als über die Verschiedenheit der „wesentlichen Bestandtheile desselben im Grunde „eben so einig waren, als unsre heutigen Philo-

Mund legt. Ob Plutarch hier den Plato recht verstanden habe, und ob ψύχη hier die vernünftige Seele heiße, hierüber schweigt der Text des besagten Geschichtschreibers.

„sophen, und daß folglich die Verschiedenheit ih„rer Meynungen über die Dauer der Seele aus „ganz anderen Gründen hergeleitet werden müsse, „als aus ihrer vermeyntlichen Trennung der „Denkkraft von der Sinnlichkeit, oder ihrer Ver„wechslung dieser beyden Bestandtheile des Vor„stellungsvermögens."

Ich bin ganz Ihrer Meynung, lieber Freund, daß die Philosophie der Griechen über die Natur des Vorstellungsvermögens nicht mehr und nicht weniger mit sich selbst uneinig gewesen sey, als es unsre heutige noch gegenwärtig ist, und daß sich allerley Mittelbegriffe auffinden (oder vielmehr erkünsteln) lassen, um die theils mehr angelegten als ausgeführten, theils nur aus einzelnen Bruchstücken bekannten Systeme der Griechen an einander zu knüpfen. Es ist mir auch nie eingefallen, daß die griechischen Spiritualisten jede Einheit des Vorstellungsvermögens, und die Materialisten jeden Unterschied von dessen Bestandtheilen geläugnet hätten. Daß es einen Zusammenhang sowohl als einen Unterschied zwischen Denken und Empfinden gebe, hierüber mußten freylich Plato mit dem Epikur, Zeno mit dem Aristoteles eben so gut, als nachmals Leibnitz mit Locke, Mendelssohn mit dem Helvetius, einig gewesen seyn. Um dies zu vermuthen, als ausgemacht voraus zu setzen, ja sogar durch Stellen aus den Schriften der Alten zu erhärten, bedarf man weder eines außerordentlichen

Scharfsinnes, noch einer großen Anstrengung desselben. Aber es giebt auch einen Zusammenhang und einen Unterschied zwischen dem Denken und Empfinden, über welche Plato, Epikur, Zeno und Aristoteles so verschieden dachten, als Leibnitz, Locke, Helvetius und Mendelssohn, und deren Erörterung die bisherige Philosophie, auch durch allen Scharfsinn ihrer Repräsentanten unterstützt, unversucht lassen mußte. Es giebt nämlich eine Verschiedenheit der Meynungen über die Natur des Denkens und Empfindens, die eine Folge der verschiedenen richtigen Gesichtspunkte ist, aus welchen verschiedene Denker das Vorstellungsvermögen betrachtet haben. Es giebt aber auch eine Verschiedenheit unter jenen Meynungen, die eine Folge des noch nicht entdeckten einzigen Gesichtspunktes ist, aus welchem sich alle übrigen Gesichtspunkte vereinigen lassen. Wir wollen diese beyden Arten der Verschiedenheit unter den Meynungen der Alten über das Vorstellungsvermögen näher betrachten.

Epikurs Gesichtspunkt war empirisch-psychologisch. Durch den gesunden und hellen Beobachtungsgeist, der den Charakter seiner Philosophie ausmachte, geleitet, fand Epikur, daß die Gegenstände, die wir von unserm Ich sowohl als von den Vorstellungen und den Beschaffenheiten derselben unterscheiden, ihr Daseyn sowohl als ihre Beschaffenheiten nur durch sinnliche Eindrü-

cke ankündigten, und daß folglich die Subjekte sowohl als die Prädikate, die den Verstand beschäftigen, in so fern ihnen erkennbare Gegenstände und Eigenschaften derselben entsprechen sollen, durch Empfindung geliefert werden müßten. Allein, indem er bey dem Antheil, den die Empfindung an der Erkenntniß wirklich hat, stehen blieb; verkannte er den Antheil, der dabey dem Verstande zukömmt. Die Begriffe des leztern waren ihm nichts weiter als zurückgebliebene Eindrücke von wiederholten Sensationen; und so blieb dem Verstande beym Erkennen und Denken kein anderes Geschäft übrig, als das Zusammenhalten älterer Eindrücke mit neueren, und das Beobachten und Wahrnehmen der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unter denselben. Da das Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung, die nach dem Epikur das höchste Kriterium aller Wahrheit ist, lediglich von dem Zeugnisse der Sinne abhing, so konnte diese Uebereinstimmung im Gemüthe keineswegs von dem Verstande nach dessen eigenen Gesetzen erzeugt, — sondern sie mußte ihm, so wie den Sinnen ihre Eindrücke, von außen gegeben werden, und das Gemüth hing eben sowohl in Rücksicht auf die Form als auf den Stoff seiner Beschäftigung ganz von den Dingen außer demselben, und den Empfindungen ab. Auf diese Weise räumte Epikur zwar nicht nur Zusammenhang, sondern auch sogar Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit ein, indem er

Ich gestehe Ihnen gern ein, lieber Freund, daß Sie bey Ihren beyden Einwürfen auch das Ansehen einiger der vorzüglichsten philosophischen Schriftsteller, und zumal neuerer Geschichtschreiber der Philosophie, für sich haben. Da es bey dem bisherigen Zustande der Philosophie schlechterdings unmöglich war, die Meynungen der Griechen über das Denken und Empfinden zu vereinigen, oder unter einerley Gesichtspunkt zu bringen: so waren den bisherigen Geschichtschreibern der Philosophie, so oft sie von jenen Meynungen handelten, nur die zwey Auswege offen, entweder die größten Köpfe des Alterthums grober Widersprüche und eben so unerklärbarer als offenbarer Ungereimtheiten zu beschuldigen,*) oder unter den verschiedenen Behauptungen derselben eine verborgene Uebereinstimmung der Vorstellungsarten vermuthen zu lassen. **) Dieses Zerhauen oder festere Schürzen des Knotens, wovon unsre Versuche über die Geschichte der Philosophie so viele Beyspiele liefern, war also auch die gewöhnliche Manier sich aus der Verlegenheit zu ziehen, in die man durch die Wahrnehmung des sonderbaren Umstandes versetzt wurde, „daß die Griechen zweytausend Jahre vor dem „Descartes, und also zweytausend Jahre vor

*) Z. B. Herr Meiners. S. Geschichte der Wissenschaften.

**) Z. B. Herr Plattner. Siehe die seinen Aphorismen beygefügten die griechische Philosophie betreffenden Bemerkungen.

„der Entwicklung der Idee von der einfachen „Substanz, gleichwohl aus der körperlichen oder un„körperlichen Natur der Seele die Sterblichkeit oder „Unsterbl.chkeit derselben gefolgert haben." Man konnte sich's unmöglich verbergen, daß die Griechen über die Natur des Einfachen von uns wesentlich verschieden dachten; daß selbst diejenigen, welche die Substanz der Seele für untheilbar hielten, sich darum noch lange nicht in den Sinn kommen ließen, dieselbe für unausgedehnt zu halten, und daß sie folglich die Unzerstörbarkeir der Seele eben so wenig auf die Abwesenheit aller (auch homogener) Theile, als die Zerstörbarkeit derselben auf die ausgedehnte Natur gegründet hätten. Woher also diese v.rgängliche oder unvergängliche Natur der Seele, welche weder aus der Nothwendigkeit noch aus der Unmöglichkeit der Ausdehnung an der Seele geschlossen, und gleichwohl der Substanz de.. ben beygelegt wurde? „Aus den verschiedenen Begriffen von der zerstörbaren oder unzerstörbaren Natur der Weltseele, aus welcher „die Alten die Substanz der menschlichen Seele hergeleitet haben:" sagten fast aus Einem Munde die neueren philosophischen Schriftsteller, die ich über diesen Gegenstand zu Rathe gezogen habe; und lange habe ich mir, so wie Sie, mein Freund, an dieser Antwort genügen lassen. Allein lassen Sie uns sehen, ob damit die eigentliche Schwierigkeit nicht

vielmehr abgelehnt, als aus dem Wege geräumt ist.

Fürs erste haben nicht einmal alle philosophischen Schulen den Ursprung der menschlichen Seele in der Weltseele aufgesucht. Die Epikuräer erkannten durchaus keine Weltseele, und Aristoteles unterscheidet die fünfte Natur, aus welcher er die menschliche Seele entstehen läßt, nicht nur von der Substanz der Gottheit, sondern auch von der animalischen Kraft, die bey ihm als das allgemein verbreitete Princip des Lebens und Empfindens die Stelle der Weltseele vertritt. Aber lassen Sie uns den Einfluß, den die Meynungen von der Natur der Weltseele auf die Meynungen von der Natur der menschlichen Seele in den übrigen Systemen hatten, und den ich in mehr als einer Stelle meines vorigen Briefes selbst eingestanden habe, immer allgemeiner annehmen, als er wirklich war: so wird durch eben diese Voraussetzung die Frage herbey geführt werden: Wie ist die Idee der Weltseele selbst entstanden? und woher wurden die Merkmale genommen, womit man das gemeinschaftliche Princip aller Erscheinungen vom Leben in der ganzen Natur ausstatten mußte, um dasselbe mit dem Namen einer Seele bezeichnen zu können? Die Antwort auf diese Frage wird dann nothwendig auf den Begriff von der menschlichen Seele zurück führen, als das einzig mögliche Urbild aller, für uns denkbarer vorstellenden Kräfte, Seelen,

und Geister, selbst den göttlichen nicht ausgenommen. Woher die *denkende unvergängliche*, woher die *empfindende, vergängliche Weltseele*? Woher die Erhebung der *reinen Denkkraft*, der *Intelligenz*, zur ewigen *Natur der Gottheit*, und woher die Erniedrigung des *Empfindungsvermögens* zur *Hinfälligkeit des thierischen Körpers*? — Sie sehen also hier unsre Frage wieder, und zwar durch eben dieselbe Antwort aufgeworfen, wodurch man sie bisher abfertigen zu müssen glaubte. Die Auflösung des ganzen Problemes, die ich aus dem uralten und allgemeinen *Mißverständnisse des Unterschieds zwischen Denken und Empfinden* zu geben versucht habe, hat also nur noch Ihre zweyte Einwendung gegen sich, die jenes ganze Mißverständniß bloß *scheinbar* vermuthet, und mehr auf die Verschiedenheit der Ausdrücke als der Begriffe selbst zurück geführt wissen will.

„Selbst *Plato*, meynen Sie, so sehr er übri-
„gens die *Sinnlichkeit* dem *Verstande* entge-
„gen setzte, spräche der vernünftigen Seele keines-
„wegs die Sinnlichkeit geradezu ab; er gestehe ihr
„nicht nur das Vermögen,*) das *Aehnliche* und

*) Einer unserer Geschichtschreiber der Philosophie läßt den *Plato* behaupten: *Die Sinne wären in der Seele*; und führt die Worte an: Ἡ αἴσθησις (ἐστὶ) δύναμις ψυχῆς, τὸ δὲ ὄργανον σώματος, die *Plutarch*, de placit. philosoph. L. I. c. 20. dem Plato in den

„Verschiedene an den sinnlichen Eindrücken zu „unterscheiden, sondern auch sogar ein Vermögen „afficirt zu werden zu, das ihr bereits vor „ihrer Verbindung mit dem Körper beygewohnt ha„be. Epikur hingegen, der zwar die Begriffe „des Verstandes auf Empfindung zurück„führe, läugne darum weder den Verstand, „noch den Unterschied desselben von der Sinn„lichkeit; welches auch schon aus dem einzigen „Umstand erhellen würde, daß dieser Philosoph dem „Verstande das Vermögen beylegt, das Zeugniß „der Sinne zu prüfen, zu berichtigen und zu bestä„tigen. Noch leichter ließe sich vom Aristoteles „zeigen, daß seine Unterscheidung der vernünfti„gen und unvernünftigen Seele, bloß tro„pisch war; und von den Stoikern, daß sie „zwar einige Funktionen des Verstandes und der „Sinnlichkeit verwechselt, übrigens aber die beyden „Erkenntnißquellen, ungeachtet des innigen Zusam„menhangs, den sie von denselben behaupteten, „sehr genau unterschieden hätten. Aus welchem al„len sich denn ergäbe, daß die Griechen sowohl „über die Einheit des menschlichen Vorstellungs„vermögens, als über die Verschiedenheit der „wesentlichen Bestandtheile desselben im Grunde „eben so einig waren, als unsre heutigen Philo-

Mund legt. Ob Plutarch hier den Plato recht verstanden habe, und ob ψύχη hier die vernünftige Seele heiße, hierüber schweigt der Text des besagten Geschichtschreibers.

„sophen, und daß folglich die Verschiedenheit ih„rer Meynungen über die Dauer der Seele aus „ganz anderen Gründen hergeleitet werden müsse, „als aus ihrer vermeyntlichen Trennung der „Denkkraft von der Sinnlichkeit, oder ihrer Ver„wechslung dieser beyden Bestandtheile des Vor„stellungsvermögens.“

Ich bin ganz Ihrer Meynung, lieber Freund, daß die Philosophie der Griechen über die Natur des Vorstellungsvermögens nicht mehr und nicht weniger mit sich selbst uneinig gewesen sey, als es unsre heutige noch gegenwärtig ist, und daß sich allerley Mittelbegriffe auffinden (oder vielmehr erkünsteln) lassen, um die theils mehr angelegten als ausgeführten, theils nur aus einzelnen Bruchstücken bekannten Systeme der Griechen an einander zu knüpfen. Es ist mir auch nie eingefallen, daß die griechischen Spiritualisten jede Einheit des Vorstellungsvermögens, und die Materialisten jeden Unterschied von dessen Bestandtheilen geläugnet hätten. Daß es einen Zusammenhang sowohl als einen Unterschied zwischen Denken und Empfinden gebe, hierüber mußten freylich Plato mit dem Epikur, Zeno mit dem Aristoteles eben so gut, als nachmals Leibnitz mit Locke, Mendelssohn mit dem Helvetius, einig gewesen seyn. Um dies zu vermuthen, als ausgemacht voraus zu setzen, ja sogar durch Stellen aus den Schriften der Alten zu erhärten, bedarf man weder eines außerordentlichen

Scharfsinnes, noch einer großen Anstrengung desselben. Aber es giebt auch einen Zusammenhang und einen Unterschied zwischen dem Denken und Empfinden, über welche Plato, Epikur, Zeno und Aristoteles so verschieden dachten, als Leibnitz, Locke, Helvetius und Mendelssohn, und deren Erörterung die bisherige Philosophie, auch durch allen Scharfsinn ihrer Repräsentanten unterstützt, unversucht lassen mußte. Es giebt nämlich eine Verschiedenheit der Meynungen über die Natur des Denkens und Empfindens, die eine Folge der verschiedenen richtigen Gesichtspunkte ist, aus welchen verschiedene Denker das Vorstellungsvermögen betrachtet haben. Es giebt aber auch eine Verschiedenheit unter jenen Meynungen, die eine Folge des noch nicht entdeckten einzigen Gesichtspunktes ist, aus welchem sich alle übrigen Gesichtspunkte vereinigen lassen. Wir wollen diese beyden Arten der Verschiedenheit unter den Meynungen der Alten über das Vorstellungsvermögen näher betrachten.

Epikurs Gesichtspunkt war empirisch-psychologisch. Durch den gesunden und hellen Beobachtungsgeist, der den Charakter seiner Philosophie ausmachte, geleitet, fand Epikur, daß die Gegenstände, die wir von unserm Ich sowohl als von den Vorstellungen und den Beschaffenheiten derselben unterscheiden, ihr Daseyn sowohl als ihre Beschaffenheiten nur durch sinnliche Eindrü-

cke ankündigten, und daß folglich die Subjekte sowohl als die Prädikate, die den Verstand beschäftigen, in so fern ihnen erkennbare Gegenstände und Eigenschaften derselben entsprechen sollen, durch Empfindung geliefert werden müßten. Allein, indem er bey dem Antheil, den die Empfindung an der Erkenntniß wirklich hat, stehen blieb; verkannte er den Antheil, der dabey dem Verstande zukömmt. Die Begriffe des letztern waren ihm nichts weiter als zurückgebliebene Eindrücke von wiederholten Sensationen; und so blieb dem Verstande beym Erkennen und Denken kein anderes Geschäft übrig, als das Zusammenhalten älterer Eindrücke mit neueren, und das Beobachten und Wahrnehmen der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unter denselben. Da das Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung, die nach dem Epikur das höchste Kriterium aller Wahrheit ist, lediglich von dem Zeugnisse der Sinne abhing, so konnte diese Uebereinstimmung im Gemüthe keineswegs von dem Verstande nach dessen eigenen Gesetzen erzeugt, — sondern sie mußte ihm, so wie den Sinnen ihre Eindrücke, von außen gegeben werden, und das Gemüth hing eben sowohl in Rücksicht auf die Form als auf den Stoff seiner Beschäftigung ganz von den Dingen außer demselben, und den Empfindungen ab. Auf diese Weise räumte Epikur zwar nicht nur Zusammenhang, sondern auch sogar Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit ein, indem er

beyde für verschiedene Arten von Empfänglichkeit eines und eben desselben vorstellenden Wesens hielt; aber er hob den eigentlichen und wesentlichen Unterschied zwischen diesen beyden Vermögen des Gemüthes darum nicht weniger auf, indem er die Selbstthätigkeit (Spontaneität) des Einen, mit der Empfänglichkeit (Receptivität) des Andern verwechselte, und den Verstand nicht nur in Rücksicht auf den Inhalt, sondern auch auf die Form seiner Begriffe, der Sinnlichkeit unterwarf.

Der Gesichtspunkt der Stoiker war moralisch. Diese Schule hatte sichs zum Hauptzwecke ihres Philosophirens gemacht, die Moral fest zu gründen, die sie von der Epikurischen untergraben hielt. Die Folge ihrer zu einseitigen Beharrlichkeit bey diesem Gesichtspunkte war, daß sie sogar ihre Psychologie nach ihrem Moralsystem modificirte: so wie ihre Gegnerin ihr Moralsystem von ihrer Psychologie abgeleitet hatte. Während daß diese sogar die Verstandeshandlungen aus der Quelle der Empirischen Vorstellungen (der Empfindung) entstehen ließ: führte jene sogar die Vorstellungen der Sinnlichkeit auf die Quelle der moralischen Handlungen, auf die Vernunft zurück; glaubte die Ursache der Gemüthsbewegungen und Leidenschaften in den Urtheilen des Verstandes gefunden zu haben; und erklärte den denkenden Theil des Vorstellungs-

vermögens (το ἡγεμονικον) *) nicht etwa für ein bloß einzelnes Vermögen, der Seele, sondern für den Grund oder das Substratum aller übrigen. Ungeachtet also auch die Stoiker Unterschied sowohl als Zusammenhang zwischen Verstand und Sinnlichkeit in so ferne einräumten, als sie die Empfindungen für Wirkungen der Organisation auf den Verstand, und die Regungen des Begehrungsvermögens für Wirkungen des Verstandes auf die Organisation hielten: so ist es doch darum nicht weniger unläugbar, daß auch sie den eigentlichen und wesentlichen Unterschied zwischen den beyden Vermögen des Gemüthes verkannt haben; in so fern sie nämlich dem Verstande außer seiner eigenthümlichen Handlung, dem Denken, auch noch das Eigenthum der Sinnlichkeit, Empfinden und Begehren, aufdrangen; oder, wie ich mich bereits oben ausgedruckt habe, die Sinnlichkeit zur Modification des Verstandes machten; so wie ihre Antipoden, die Epikuräer, den Verstand zur Modification der Sinnlichkeit umgeschaffen hatten.

Der Gesichtspunkt des Aristoteles war, wenigstens zum Theil, logisch. Bey seiner scharfsinnigen Zergliederung des Erkenntnißvermögens gerieth er, der erste, auf die deutliche und bestimmte Unterscheidung der Urtheile des Verstandes von den Begriffen desselben, und die-

*) Eigentlich den regierenden Theil.

ser von den **Vorstellungen** der **Sinnlichkeit**. Hierdurch wurde er in den Stand gesetzt, auch zu dem Gesichtspunkte des **Epikurs**, in so ferne derselbe richtig war, hinüber zu treten, und den **Stoff** der Vorstellungen des Verstandes aus der Sinnlichkeit herzuleiten,*) ohne darum den **wesentlichen** Unterschied zwischen diesen beyden Vermögen aufzuheben, den er bey sehr vielen Gelegenheiten in seinen Schriften, hauptsächlich aber im **dritten Kapitel seines dritten Buches von der Seele**, umständlich fest setzt, wo er sich ganz mit dem Beweise des Satzes beschäftiget: „Daß Denken und „Empfinden nicht einerley sey." **) An andern Stellen, erklärt er noch ausdrücklicher: ***) **Daß es keine Empfindung des Allgemeinen gebe**, und daß die **Sinnlichkeit** nur das **Besondere** liefern könne, woraus der **Verstand** das **Allgemeinere** absondere, und sich dasselbe nach seinen eigenen Gesetzen **denke**. Niemand wird Ihnen daher die Behauptung streitig machen können: **Aristoteles** habe Unterschied und Zusammenhang zwischen Verstand und Sinnlichkeit gelehrt. Allein haben Sie auch wohl dabey die Art dieses Zusammenhanges erwogen, wie sie vom **Aristoteles**

*) De anima. Lib. III. c. 8. Ἀισθανόμενος μηδὲν, οὐδὲν ἂν μάθοι, οὐδὲ ξενιοι.

**) Ὅτι οὐ ταυτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ νοεῖν.

***) Analyt. post. L. I. c. 25. Τὸ καθόλου ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. οὐκ ἔστι τοῦ καθόλου ἡ αἴσθησις. Metaph. Lib. I. c. 15. Τῶν καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις.

selbst erkläret wird? Er hatte, wie bereits erwähnt worden, zwischen dem wirkenden Verstande, der das Allgemeine, das in den Dingen an sich gegründet ist, vorstellt; und dem leidenden, der dasselbe durch die von dem Dinge auf die Organe bewirkten sinnlichen Eindrücke empfängt, unterschieden. Dieser leidende Verstand, welcher in logischer Rücksicht, das Mittelglied ausmachte, womit Aristoteles die Selbstthätigkeit des Verstandes mit der Empfänglichkeit der Sinnen verknüpfte, war in metaphysischer Rücksicht die Gränzscheidung, wodurch er die eine von der andern nicht bloß unterschied; sondern auch wesentlich trennte, und beyde verschiedenen Subjekten zutheilte. Denn, in Rücksicht auf die Frage: woraus der leidende Verstand entstehe? war ihm dieser nicht der Grund, sondern die Folge eines zufälligen Zusammenhangs zwischen dem thätigen Verstand und der Sinnlichkeit, oder eigentlicher, das Resultat der Verbindung zwischen der denkenden und der empfindenden Seele, die mit dem Tode aufhört. Nur der wirkende Verstand allein überlebte nach der Meynung des Aristoteles das Ende dieser Verbindung; der leidende theilte mit der empfindenden Seele das Schicksal der Organisation.

Und hier treffen wir den Aristoteles zugleich bey dem Gesichtspunkte seines großen

Lehrers an, welcher der metaphysische war. Plato's Untersuchungen über die Seele waren nicht sowohl logische Zergliederungen der Gesetze des Denkens, oder psychologische Beobachtungen über die Entstehung und Beschaffenheit der Vorstellungen, in wie ferne sie Objekte der inneren Erfahrung sind; sondern vielmehr metaphysische Betrachtungen über den Ursprung, die Natur, und die Eigenschaften der vorstellenden Substanz. Er verwechselte Verstand und Sinnlichkeit mit dem unbekannten Subjekte derselben; oder, wenn Sie lieber wollen, er schloß von der verkannten Natur dieser Vermögen auf die Natur der Substanzen, denen sie angehören; wobey er sich freylich nicht mehr und nicht weniger erlaubte, als sich alle Dogmatiker nach ihm, Materialisten sowohl als Spiritualisten, erlaubt haben; ja wozu sie schlechterdings genöthiget waren, bevor die Kritik der Vernunft aus der Natur des Erkenntnißvermögens selbst erwiesen hat, daß das Subjekt desselben als Substanz für uns nothwendig = x sey, und seyn und bleiben müsse. — Ich schränke mich einstweilen bloß auf denjenigen Theil der Platonischen Theorie der denkenden und empfindenden Seele ein, der vom Aristoteles beybehalten, oder vielmehr näher bestimmt und berichtiget wurde; und übergehe daher die Lehre des Erstern von den angebohrnen Begriffen, und der Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß, so wichtig auch der Einfluß derselben in andern

Rück-

Rücksichten auf dessen Vorstellungsart von der Natur der vernünftigen Seele gewesen ist, wie wir in der Folge sehen werden. Beyde Philosophen waren darüber einig, daß sich das Vorstellungsvermögen beym Denken wirkend, und beym Empfinden leidend verhalte; und daß dasselbe, um des letztern Zustandes fähig zu seyn, schlechterdings der sinnlichen Werkzeuge bedürfe. Sey es auch, daß sie die empfindende Seele, die ihnen beyden so oft die unvernünftige (τὸ ἄλογον) heißt, für die Organisation, für die Reizbarkeit, oder Empfänglichkeit der Organe gehalten hätten, wie einige neuere Schriftsteller behaupten; so wäre doch selbst hierdurch schon offenbar, daß sie das Subjekt derselben von dem Subjekte der vernünftigen Seele wirklich unterschieden hatten. Die letztere war Ihnen Ursache des Denkens, die erstere, mit den Eindrücken von außen zusammen genommen, Ursache des Empfindens. Das Denken kam der einen als Aeußerung ihrer eigenthümlichen — das Empfinden aber nur als Einwirkung der andern Seele vermittelst einer fremden Kraft, zu. Gesetzt auch, daß sie geglaubt haben, die Mitwirkung der vernünftigen Seele wäre der Organisation beym Empfinden unentbehrlich; so ist es doch wenigstens keinem Zweifel unterworfen, daß sie die Mitwirkung der empfindenden Seele bey der eigentlichsten Thätigkeit, dem Leben und der Fortdauer der vernünftigen für sehr entbehrlich gehalten haben. Die Empfänglichkeit der Denkkraft, oder wie sie

Scharfsinnes, noch einer großen Anstrengung desselben. Aber es giebt auch einen Zusammenhang und einen Unterschied zwischen dem Denken und Empfinden, über welche Plato, Epikur, Zeno und Aristoteles so verschieden dachten, als Leibnitz, Locke, Helvetius und Mendelssohn, und deren Erörterung die bisherige Philosophie, auch durch allen Scharfsinn ihrer Repräsentanten unterstützt, unversucht lassen mußte. Es giebt nämlich eine Verschiedenheit der Meynungen über die Natur des Denkens und Empfindens, die eine Folge der verschiedenen richtigen Gesichtspunkte ist, aus welchen verschiedene Denker das Vorstellungsvermögen betrachtet haben. Es giebt aber auch eine Verschiedenheit unter jenen Meynungen, die eine Folge des noch nicht entdeckten einzigen Gesichtspunktes ist, aus welchem sich alle übrigen Gesichtspunkte vereinigen lässen. Wir wollen diese beyden Arten der Verschiedenheit unter den Meynungen der Alten über das Vorstellungsvermögen näher betrachten.

Epikurs Gesichtspunkt war empirisch-psychologisch. Durch den gesunden und hellen Beobachtungsgeist, der den Charakter seiner Philosophie ausmachte, geleitet, fand Epikur, daß die Gegenstände, die wir von unserm Ich sowohl als von den Vorstellungen und den Beschaffenheiten derselben unterscheiden, ihr Daseyn sowohl als ihre Beschaffenheiten nur durch sinnliche Eindrü-

cke ankündigten, und daß folglich die Subjekte sowohl als die Prädikate, die den Verstand beschäftigen, in so fern ihnen erkennbare Gegenstände und Eigenschaften derselben entsprechen sollen, durch Empfindung geliefert werden müßten. Allein, indem er bey dem Antheil, den die Empfindung an der Erkenntniß wirklich hat, stehen blieb; verkannte er den Antheil, der dabey dem Verstande zukömmt. Die Begriffe des letztern waren ihm nichts weiter als zurückgebliebene Eindrücke von wiederholten Sensationen; und so blieb dem Verstande beym Erkennen und Denken kein anderes Geschäft übrig, als das Zusammenhalten älterer Eindrücke mit neueren, und das Beobachten und Wahrnehmen der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unter denselben. Da das Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung, die nach dem Epikur das höchste Kriterium aller Wahrheit ist, lediglich von dem Zeugnisse der Sinne abhing, so konnte diese Uebereinstimmung im Gemüthe keineswegs von dem Verstande nach dessen eigenen Gesetzen erzeugt, — sondern sie mußte ihm, so wie den Sinnen ihre Eindrücke, von außen gegeben werden, und das Gemüth hing eben sowohl in Rücksicht auf die Form als auf den Stoff seiner Beschäftigung ganz von den Dingen außer demselben, und den Empfindungen ab. Auf diese Weise räumte Epikur zwar nicht nur Zusammenhang, sondern auch sogar Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit ein, indem er

beyde für verschiedene Arten von Empfänglichkeit eines und eben desselben vorstellenden Wesens hielt; aber er hob den eigentlichen und wesentlichen Unterschied zwischen diesen beyden Vermögen des Gemüthes darum nicht weniger auf, indem er die Selbstthätigkeit (Spontaneität) des Einen, mit der Empfänglichkeit (Receptivität) des Andern verwechselte, und den Verstand nicht nur in Rücksicht auf den Inhalt, sondern auch auf die Form seiner Begriffe, der Sinnlichkeit unterwarf.

Der Gesichtspunkt der Stoiker war moralisch. Diese Schule hatte sichs zum Hauptzwecke ihres Philosophirens gemacht, die Moral fest zu gründen, die sie von der Epikurischen untergraben hielt. Die Folge ihrer zu einseitigen Beharrlichkeit bey diesem Gesichtspunkte war, daß sie sogar ihre Psychologie nach ihrem Moralsystem modificirte: so wie ihre Gegnerin ihr Moralsystem von ihrer Psychologie abgeleitet hatte. Während daß diese sogar die Verstandeshandlungen aus der Quelle der Empirischen Vorstellungen (der Empfindung) entstehen ließ: führte jene sogar die Vorstellungen der Sinnlichkeit auf die Quelle der moralischen Handlungen, auf die Vernunft zurück; glaubte die Ursache der Gemüthsbewegungen und Leidenschaften in den Urtheilen des Verstandes gefunden zu haben; und erklärte den denkenden Theil des Vorstellungs-

vermögens (το ἡγεμονικον) *) nicht etwa für ein bloß einzelnes Vermögen, der Seele, sondern für den Grund oder das Substratum aller übrigen. Ungeachtet also auch die Stoiker Unterschied sowohl als Zusammenhang zwischen Verstand und Sinnlichkeit in so ferne einräumten, als sie die Empfindungen für Wirkungen der Organisation auf den Verstand, und die Regungen des Begehrungsvermögens für Wirkungen des Verstandes auf die Organisation hielten: so ist es doch darum nicht weniger unläugbar, daß auch sie den eigentlichen und wesentlichen Unterschied zwischen den beyden Vermögen des Gemüthes verkannt haben; in so fern sie nämlich dem Verstande außer seiner eigenthümlichen Handlung, dem Denken, auch noch das Eigenthum der Sinnlichkeit, Empfinden und Begehren, aufdrangen; oder, wie ich mich bereits oben ausgedruckt habe, die Sinnlichkeit zur Modification des Verstandes machten; so wie ihre Antipoden, die Epikuräer, den Verstand zur Modification der Sinnlichkeit umgeschaffen hatten.

Der Gesichtspunkt des Aristoteles war, wenigstens zum Theil, logisch. Bey seiner scharfsinnigen Zergliederung des Erkenntnißvermögens gerieth er, der erste, auf die deutliche und bestimmte Unterscheidung der Urtheile des Verstandes von den Begriffen desselben, und die-

*) Eigentlich den regierenden Theil.

ser von den Vorstellungen der Sinnlichkeit. Hierdurch wurde er in den Stand gesetzt, auch zu dem Gesichtspunkte des Epikurs, in so ferne derselbe richtig war, hinüber zu treten, und den Stoff der Vorstellungen des Verstandes aus der Sinnlichkeit herzuleiten,*) ohne darum den wesentlichen Unterschied zwischen diesen beyden Vermögen aufzuheben, den er bey sehr vielen Gelegenheiten in seinen Schriften, hauptsächlich aber im dritten Kapitel seines dritten Buches von der Seele, umständlich fest setzt, wo er sich ganz mit dem Beweise des Satzes beschäftiget: „Daß Denken und „Empfinden nicht einerley sey.“ **) An andern Stellen, erklärt er noch ausdrücklicher: ***) Daß es keine Empfindung des Allgemeinen gebe, und daß die Sinnlichkeit nur das Besondere liefern könne, woraus der Verstand das Allgemeinere absondere, und sich dasselbe nach seinen eigenen Gesetzen denke. Niemand wird Ihnen daher die Behauptung streitig machen können: Aristoteles habe Unterschied und Zusammenhang zwischen Verstand und Sinnlichkeit gelehrt. Allein haben Sie auch wohl dabey die Art dieses Zusammenhanges erwogen, wie sie vom Aristoteles

*) De anima. Lib. III. c. 8. Ἀισθανόμενος μηδὲν, ὐδὲν ἂν μαθοι, ὐδε ξενιοι.

**) Ὅτι ὐ ταυτόν ἐςι τό αἰσθάνεσθαι καὶ το νοῦν.

***) Analyt. post. L. I. c. 25. Το καθόλυ ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. ὐκ ἐςι τυ καθόλυ ἡ αἴσθησις. Metaph. Lib. I. c. 15. Τῶν καθ' ἕκαςον ἡ αἴσθησις.

selbst erkläret wird? Er hatte, wie bereits erwähnt worden, zwischen dem wirkenden Verstande, der das Allgemeine, das in den Dingen an sich gegründet ist, vorstellt; und dem leidenden, der dasselbe durch die von dem Dinge auf die Organe bewirkten sinnlichen Eindrücke empfängt, unterschieden. Dieser leidende Verstand, welcher in logischer Rücksicht, das Mittelglied ausmachte, womit Aristoteles die Selbstthätigkeit des Verstandes mit der Empfänglichkeit der Sinnen verknüpfte, war in metaphysischer Rücksicht die Gränzscheidung, wodurch er die eine von der andern nicht bloß unterschied; sondern auch wesentlich trennte, und beyde verschiedenen Subjekten zutheilte. Denn, in Rücksicht auf die Frage: woraus der leidende Verstand entstehe? war ihm dieser nicht der Grund, sondern die Folge eines zufälligen Zusammenhangs zwischen dem thätigen Verstand und der Sinnlichkeit, oder eigentlicher, das Resultat der Verbindung zwischen der denkenden und der empfindenden Seele, die mit dem Tode aufhört. Nur der wirkende Verstand allein überlebte nach der Meynung des Aristoteles das Ende dieser Verbindung; der leidende theilte mit der empfindenden Seele das Schicksal der Organisation.

Und hier treffen wir den Aristoteles zugleich bey dem Gesichtspunkte seines großen

Lehrers an, welcher der metaphysische war. Plato's Untersuchungen über die Seele waren nicht sowohl logische Zergliederungen der Gesetze des Denkens, oder psychologische Beobachtungen über die Entstehung und Beschaffenheit der Vorstellungen, in wie ferne sie Objekte der inneren Erfahrung sind; sondern vielmehr metaphysische Betrachtungen über den Ursprung, die Natur, und die Eigenschaften der vorstellenden Substanz. Er verwechselte Verstand und Sinnlichkeit mit dem unbekannten Subjekte derselben; oder, wenn Sie lieber wollen, er schloß von der verkannten Natur dieser Vermögen auf die Natur der Substanzen, denen sie angehören; wobey er sich freylich nicht mehr und nicht weniger erlaubte, als sich alle Dogmatiker nach ihm, Materialisten sowohl als Spiritualisten, erlaubt haben; ja wozu sie schlechterdings genöthiget waren, bevor die Kritik der Vernunft aus der Natur des Erkenntnißvermögens selbst erwiesen hat, daß das Subjekt desselben als Substanz für uns nothwendig = x sey, und seyn und bleiben müsse. — Ich schränke mich einstweilen bloß auf denjenigen Theil der Platonischen Theorie der denkenden und empfindenden Seele ein, der vom Aristoteles beybehalten, oder vielmehr näher bestimmt und berichtiget wurde; und übergehe daher die Lehre des Erstern von den angebohrnen Begriffen, und der Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß, so wichtig auch der Einfluß derselben in andern

Rück-

Rücksichten auf dessen Vorstellungsart von der Natur der vernünftigen Seele gewesen ist, wie wir in der Folge sehen werden. Beyde Philosophen waren darüber einig, daß sich das Vorstellungsvermögen beym Denken wirkend, und beym Empfinden leidend verhalte; und daß dasselbe, um des leztern Zustandes fähig zu seyn, schlechterdings der sinnlichen Werkzeuge bedürfe. Sey es auch, daß sie die empfindende Seele, die ihnen beyden so oft die unvernünftige (τὸ ἄλογον) heißt, für die Organisation, für die Reizbarkeit, oder Empfänglichkeit der Organe gehalten hätten, wie einige neuere Schriftsteller behaupten; so wäre doch selbst hierdurch schon offenbar, daß sie das Subjekt derselben von dem Subjekte der vernünftigen Seele wirklich unterschieden hatten. Die leztere war Ihnen Ursache des Denkens, die erstere, mit den Eindrücken von außen zusammen genommen, Ursache des Empfindens. Das Denken kam der einen als Aeußerung ihrer eigenthümlichen — das Empfinden aber nur als Einwirkung der andern Seele vermittelst einer fremden Kraft, zu. Gesetzt auch, daß sie geglaubt haben, die Mitwirkung der vernünftigen Seele wäre der Organisation beym Empfinden unentbehrlich; so ist es doch wenigstens keinem Zweifel unterworfen, daß sie die Mitwirkung der empfindenden Seele bey der eigentlichsten Thätigkeit, dem Leben und der Fortdauer der vernünftigen für sehr entbehrlich gehalten haben. Die Empfänglichkeit der Denkkraft, oder wie sie

vom Aristoteles genannt wird, der leidende Verstand, war als Empfänglichkeit für sinnliche Eindrücke der vernünftigen Seele so wenig wesentlich, daß sie seiner Meynung nach denselben mit dem Körper im Tode zurück ließ, und ohne ihn ihr besseres Denken und Leben fortsetzte.

Man hat die unvernünftige, von der vernünftigen wesentlich verschiedene Seele des Plato für ein poetisches Bild erklärt, ohne dabey zu bedenken, daß der unpoetische Aristoteles, der es unter allen Philosophen des Alterthums an logischen und psychologischen Einsichten in die Natur des Vorstellungsvermögens unstreitig am weitesten gebracht hat, die empfindende Seele, die auch ihm die Unvernünftige heißt, nicht etwa für eine bloße Beschaffenheit der Vernünftigen; sondern geradezu für ein Vermögen eines besondern Subjekts erklärt; und jeder der beyden Seelen eine eigene, von der andern verschiedene Natur und Abkunft angewiesen habe — der Vernünftigen eine fünfte, von den vier bekannten Elementen verschiedene Art von Substanz, welche er durch den Namen der Entelechien bezeichnete, und die er von einerley Natur mit der ätherischen Substanz hielt, aus welcher die Sterne gebildet wären; *) die Empfindende hingegen hielt er für diejenige animalische Kraft, welche seiner Meynung nach durch die ganze Natur als

*) Aristoteles de anima. Lib. III. c. 5. — Cic. Tusc. I. 10. 26.

Princip des Lebens und Empfindens verbreitet, und den Menschen mit den Thieren gemein wäre, sich zugleich mit dem Körper aus dem Saamen entwickelte, und, so wie der Körper, sich wieder in ihre vorigen Bestandtheile auflösete. *)

Die vornehmsten griechischen Schulen haben also entweder den wesentlichen Unterschied der beyden Bestandtheile des Vorstellungsvermögens (wie die Epikuräer und Stoiker), oder den wesentlichen Zusammenhang derselben (wie die Peripatetiker und Platoniker) verkannt. — Dieses allgemeine Resultat meiner historisch-kritischen Darstellung der griechischen rationalen Psychologie wird Ihnen noch mehr einleuchten, wenn ich Ihnen den nothwendigen Entstehungsgrund desselben in dem uralten und allgemeinen Mißverständnisse über die Natur des Erkenntnißvermögens werde gezeigt haben, welches so lange unvermeidlich war, bis der menschliche Geist durch lange genug fortgesetzte Uebung seiner Kräfte, einer so genauen und vollständigen Zergliederung seines Erkenntnißvermögens, wie die Kritik der Vernunft geliefert hat, fähig werden konnte.

Kant hat in dem erst genannten Werke einen bisher unbekannten, oder wenigstens ganz verkann-

*) Aristoteles de generatione animalium. Lib. II. c. 3.

ten Bestandtheil des menschlichen Vorstellungsvermögens entdeckt — die **reine Sinnlichkeit**; über welche ich mich hier nur in so ferne erklären kann, als ichs zur Fortsetzung meiner Erörterung über die rationale Psychologie der Griechen bedarf.

Man hat bisher die Sinnlichkeit bald für das Vermögen vermittelst der Organe afficirt zu werden, bald für die Einschränkung der vorstellenden Kraft durch die derselben beygesellte Organisation erklärt. In beyden Fällen war durch das Merkmal der Organisation in den Begriff der Sinnlichkeit das Subjekt aufgenommen, dem die Sinnlichkeit angehört, und welches dem Materialisten der bloße Körper, dem Spiritualisten aber Körper und Seele zusammen genommen war. In beyden Fällen war als ausgemacht angenommen, daß sich die Sinnlichkeit nicht ohne Organisation denken lasse. Daher wurde sie von dem Materialisten, der ihre Unentbehrlichkeit im Vorstellungsvermögen vor Augen hatte, zum Grundvermögen des vorstellenden Subjektes erhoben; dieses Subjekt selbst aber zur bloßen Organisation herab gesetzt. Von dem Spiritualisten hingegen, der die beym Selbstbewußtseyn vorkommende Unterscheidung des **Ichs** von der durch den äußeren Sinn vorgestellten Organisation vor Augen hatte, wurde die Sinnlichkeit vom eigentlichen Vorstellungsvermögen ausgeschlossen, und zur Hinderniß der eigentlichen Erkenntniß, zur Fessel der vorstellenden Kraft herab gesetzt; diese Kraft aber zur einfa-

chen unkörperlichen Substanz erhoben. Wäre daher das Merkmal der Organisation in dem Begriffe der Sinnlichkeit unentbehrlich; so würde es den Philosophen, wie bisher, unmöglich bleiben, sich über diesen Begriff zu vereinigen; so würden sie sich ewig, wie bisher bey dem Worte Sinnlichkeit, mißverstehen müssen.

Allein das Merkmal der Organisation ist nur durch die Verwechslung der vorstellenden Kraft mit dem Vorstellungsvermögen in den Begriff der Sinnlichkeit aufgenommen worden. Unter Kraft wird die Substanz, die das Vermögen besitzt, gedacht. So oft also unter Sinnlichkeit eine Eigenschaft der vorstellenden Kraft verstanden wird: so muß sich freylich sogleich die Organisation entweder als die vorstellende Substanz selbst, oder als eine mit der vorstellenden verbundene Substanz, als das Subjekt der Sinnlichkeit aufdringen; und diese entweder zur bloßen Reizbarkeit der Organisation (im Materialismus) oder zum Unvermögen der vorstellenden Kraft (im Spiritualismus) gemacht werden.

Allein so wie beym Begriffe des reinen Vorstellungsvermögens von dem Subjekte desselben völlig abstrahirt werden, und dieser Begriff, wenn sich denkende Köpfe über die Bedeutung des Wortes Vorstellungvermögen endlich verstehen sollen, eben derselbe bleiben muß, die vorstellen-

de Substanz möge für einen Geist, für einen Körper, oder für beydes zugleich gehalten werden: so schließt auch der Begriff der reinen Sinnlichkeit nothwendig den Begriff der Substanz aus; und darf kein anderes Merkmal enthalten, als diejenigen, wodurch die Sinnlichkeit als ein Bestandtheil des bloßen Vorstellungsvermögens charakterisirt wird. Wenn er nicht etwas als ausgemacht voraus setzen soll, worüber in der philosophischen Welt noch so sehr die Frage ist: darf in ihm durchaus nichts vorkommen, was das Verhältniß des vorstellenden Subjektes zur Organisation betrifft. Und wenn er nicht die Frage: Worin die Sinnlichkeit bestehe? mit der Frage: Woraus sie entstehe? verwechseln soll: darf er der streitigen Bestandtheile des Subjektes der Sinnlichkeit schlechterdings nicht erwähnen.

Ich höre Sie, lieber Freund, mir hier in die Rede fallen: „Aber ist denn nicht die philosophische Welt, sind nicht Materialisten und Spiritualisten darüber einig, daß die Reizbarkeit der Organisation zur Sinnlichkeit gehöre?" Ja! und auch ich bin, und wie ich sicher annehmen kann, auch Kant ist mit ihnen darüber einig. Aber desto uneiniger ist die philosophische Welt über die Frage: Wie diese Reizbarkeit zur Sinnlichkeit gehöre? Ob sie allein, oder nur in Verbindung mit der vorstellenden Kraft, dieselbe ausmache? Man ist keinesweges darüber einig, daß die Sinnlichkeit Reizbarkeit

der Organisation sey; weil man sonst eben über die Streitfrage: wie die Reizbarkeit zur Sinnlichkeit gehöre, und wie die Organisation mit der Seele zusammen hänge? einverstanden seyn müßte.

Nicht alles, was zur Sinnlichkeit gehört, gehört in den Grundbegriff derselben, der nur ihre wesentliche, das heißt, nur jene Merkmale enthalten muß, ohne welche sie schlechterdings nicht gedacht werden kann. Nun läßt sich aber die Sinnlichkeit (auch selbst in dem Falle, daß dieses Vermögen in seinem Subjekte nur durch Organisation möglich ist) gar wohl ohne Reizbarkeit der Organisation denken; von der sie sogar nothwendig als Vermögen des bloßen Gemüthes unterschieden werden muß; und von der die Philosophen noch immer nicht einig sind: ob sie der vorstellenden Kraft angehöre oder nicht; während alle darüber einverstanden seyn müssen, daß es einen Bestandtheil des menschlichen Vorstellungsvermögens gebe, der Sinnlichkeit heißt.

Der Grundbegriff der Sinnlichkeit, den die Kritik der Vernunft aufstellt, bezeichnet die Sinnlichkeit als Bestandtheil des bloßen Vorstellungsvermögens, und folglich in einem Sinne, in welchem sie von keiner Parthey bestritten wird, und über den sich alle vereinigen müssen; wenn sie anders dem Worte Sinnlichkeit nicht (auch in der Folge wie bisher), ohne es selbst zu wissen, entgegen gesetzte Bedeutungen beylegen, und einander mißverstehen

sollen, ohne den Punkt ihres Mißverständnisses zu ahnden.

Die Rechte des Sprachgebrauches, der durch das Wort Sinnlichkeit bisher ein Vermögen des Gemüthes bezeichnet hat, zu welchem die Reizbarkeit der Organe gehört, und die Ansprüche der philosophirenden Vernunft, welche dieses Wort in einem gewissen neu bestimmten Sinne für ein Vermögen des bloßen Gemüthes allein gebraucht wissen will, lassen sich sehr natürlich vereinigen; wenn man die Sinnlichkeit in der ersten Bedeutung die Empirische, in der zweyten aber mit Kant die Reine nennt. Diese hat das Vorstellungsvermögen, dessen Bestandtheil sie ist, zu ihrem logischen Subjekte; die Substanz, der sie und das Vorstellungsvermögen angehört, mag bloß Körper, oder mit einem Körper verbundener Geist seyn. Die reine Sinnlichkeit ist als bloßes Vermögen a priori, das ist vor allem Afficirtseyn im Vorstellungsvermögen vorhänden; indem sie zum Theil das Vermögen afficirt zu werden selbst ist; während die empirische Sinnlichkeit nur einen Theil dieses Vermögens, nämlich den äußeren Sinn, und auch diesen nur in so ferne bedeutet, als er, durch etwas, das selbst Gegenstand des äußern Sinnes ist, und also diesen Sinn im Gemüthe voraus setzt, nämlich durch den organischen Körper, modificirt ist.

Die reine Sinnlichkeit ist das Vermögen des Gemüthes, durch die Art, wie die Empfänglichkeit desselben afficirt wird, zu Vorstellungen zu gelangen, und unterscheidet sich wesentlich vom Verstande, oder dem Vermögen, durch die Art, wie die Thätigkeit des Gemüthes handelt, zu Vorstellungen zu gelangen. Sie begreift den äußeren und den inneren Sinn unter sich, oder die Vermögen, durch Afficirtwerden von außen und von innen zu Vorstellungen zu gelangen.

Durch diese Erklärung und Eintheilung der Sinnlichkeit wird auf einmal der Verwirrung wesentlich verschiedener Vermögen abgeholfen, durch welche man die Sinnlichkeit überhaupt mit dem äußeren Sinne, und diesen mit seinen empirischen Modifikationen durch die Organe verwechselte; den inneren Sinn aber bald auf den Verstand übertrug, bald gar für das Bewußtseyn erklärte.

Sinnlich heißt daher jede (aber auch nur die) Vorstellung, die durch die Art, wie die Receptivität afficirt wird, entsteht. Sie heißt Empfindung, in wie ferne sie auf das vorstellende; Anschauung, in wie ferne sie auf das vorgestellte bezogen wird.

Die Art, wie die Receptivität afficirt wird, hängt theils von der ursprünglichen Beschaffenheit der Receptivität, der in derselben a priori bestimmten Möglichkeit afficirt zu werden, der ursprüngli-

chen, dem bloßen Gemüthe angehörigen, Form seiner Empfänglichkeit; theils aber von der Beschaffenheit der afficirenden Gegenstände ab. Nur das Erste gehört zu den Merkmalen der reinen Sinnlichkeit.

Kant hat erwiesen, daß die Form der Empfänglichkeit des äußeren Sinnes im bloßen Raume, der Empfänglichkeit des inneren aber in der bloßen Zeit beständen. Ich gestehe Ihnen, daß es mir unmöglich ist, Ihnen Seine Gründe, so sehr sie mich überzeugen, hier verständlich zu machen. Auch über die Meinigen, ungeachtet sie mir faßlicher scheinen, kann ich Ihnen nur ein paar Winke geben. Wenn Sie annehmen, daß die Receptivität des Vorstellungsvermögens in der bestimmten Empfänglichkeit für das Mannigfaltige besteht, welches den Stoff in jeder Vorstellung ausmacht; die Spontaneität aber im Vermögen, das empfangene Mannigfaltige durch Verbinden auf Einheit zu bringen (wie dies beym Verstande und der Vernunft anerkannter Maßen der Fall ist): so muß es Ihnen einleuchten, daß der äußere Sinn sich von dem inneren durch die Verschiedenheit der Art und Weise das Mannigfaltige zu empfangen unterscheiden müsse. Der äußere Sinn, das Vermögen durch etwas vom Gemüthe verschiedenes afficirt zu werden, kann daher nur Empfänglichkeit für ein bloßes Mannigfaltige in seiner Mannigfaltigkeit,

für ein unverbundenes und in allen seinen Theilen außereinander befindliches Mannigfaltige seyn; weil die Verbindung des Mannigfaltigen im Gemüthe erst durch die Spontaneität geschehen kann. Da hingegen das dem äußeren Sinne gegebene außer einander befindliche Mannigfaltige nur dadurch in den inneren Sinn aufgenommen werden kann, daß es durch die Spontaneität aufgefaßt, und folglich durch Verbindung seiner Theile auf Einheit gebracht wird. Das dem äußeren Sinne außer einander nebeneinander gegebene Mannigfaltige muß also in so ferne dem inneren Sinne durch die Spontaneität die jeden Theil desselben durchs Verbinden auffassen muß, folglich nach einander gegeben werden. Stellen Sie sich nun die Form des Mannigfaltigen überhaupt, die im bloßen Außereinander-Nebeneinander- und Nacheinanderseyn besteht, vor: so haben Sie sich den bloßen Raum und die bloße Zeit vorgestellt, die ich Sie ja genau vom leeren sowohl als erfüllten Raum und Zeit zu unterscheiden bitte.

Diesem Resultate gemäß muß alles Erkennbare, in wie ferne es anschaulich werden soll, die Form der Anschauung im Gemüthe annehmen, und kann daher nicht als Ding an sich, sondern nur als Erscheinung erkannt werden; als Erscheinung des äußeren Sinnes, als etwas den Raum — als Erscheinung des inneren Sinnes, als etwas die Zeit erfüllendes; als Körper außer uns — und als

Veränderung in uns. Der Verstand bezieht sich beym Erkennen auf Sinnlichkeit, die ihm den durch Empfindung gelieferten Stoff unter den Formen der Anschauung vorhält; und die Sinnlichkeit auf den Verstand, der ihre Anschauungen auf Begriffe bringt, in wie ferne er dieselben nach den Gesetzen seiner Natur verknüpft.

Bis auf diese Theorie — die unser eigentliches Erkennen bloß auf Gegenstände einschränkt, welche die Sinnlichkeit afficiren, und nur unter den Formen ihrer Vorstellungen vorgestellt werden können, mußte der eigentliche Unterschied sowohl als der Zusammenhang zwischen Denken, Anschauen und Empfinden nothwendig mißverstanden werden. So lange man Dinge, wie sie an sich selbst sind, zu erkennen glaubte; so lange man die Prädikate der bloßen Anschauung auf die Dinge an sich übertrug; so lange man, was an den Vorstellungen bloße Form des Verstandes und der reinen Sinnlichkeit ist, mit dem, was nur durch Empfindung gegeben werden kann, verwechselte: so lange war man auch genöthiget, sowohl dem Verstande als der Sinnlichkeit ihre Vorstellungen selbst, und nicht etwa den bloßen Stoff zu denselben, durch die Dinge an sich gegeben werden zu lassen. Der Verstand mußte also eben sowohl afficirt werden können als die Sinnlichkeit, unter welcher man sich nichts weiter als die Receptivität der Organisation, oder wenigstens, durch Organisation denken konnte. Die

reine Sinnlichkeit, das eigentliche Vermögen afficirt zu werden, das weder dem Verstande noch der Organisation — sondern — dem Vorstellungsvermögen zukömmt, war also zwischen dem Verstande, und dem, was man sonst Sinnlichkeit nannte, vertheilt; und zwar so vertheilt, daß von ihren beyden Bestandtheilen der eine (der innere Sinn) mit dem Verstande, und der andere (der äußere Sinn) mit der Organisation, oder eigentlicher mit seinen fünf empirischen Modificationen, den fünf Sinnen, zusammen genommen wurde. Und hier, lieber Freund, haben Sie den Faden, der Sie durch die Labyrinthe der griechischen Psychologie glücklich hindurch führen wird; und dem ich gegenwärtig nur durch die verworrene Bestimmung des Denkens und Empfindens bis zur Gränzscheidung des Materialismus und Spiritualismus folgen will.

Denken hieß also den Alten nicht bloß, Verknüpfung unter und in die Vorstellungen der Sinnlichkeit bringen, und sich des Verknüpftseyns des Vorgestellten bewußt werden; sondern auch, mit dem inneren Sinne anschauen. Sie ließen dem Verstande sowohl die Einheit als das Mannigfaltige von den Dingen an sich gegeben werden. Denken und Anschauen war ihnen eine und eben dieselbe Handlung des Verstandes, der entweder seine eigenthümliche Objekte, wie beym Plato das Wesen der Dinge, beym Aristoteles das All-

gemeine — oder die Objekte der Empfindung, wie beym Epikur und Zeno — von innen anschaute, nicht bloß dachte. Empfindung aber hieß nicht jede durch das leidende Verhalten des Gemüthes und die Art seines Afficirtwerdens, es sey nun von innen oder außen, entstandene Vorstellung, in wie ferne sie auf das Subjekt bezogen wird, und Veränderung seines Zustandes ist; sondern nur das bloße Afficirtwerden von außen, bald in wie ferne dasselbe bloß in den Organen vorgeht, bald in wie ferne es durch die Organe dem Verstande mitgetheilt wird. Die Empfindung, die Plato und Aristoteles dem Verstande beylegten, war bloße Thätigkeit der Organisation, oder auch der animalischen Kraft, und bloßes Leiden der vernünftigen Seele; wie dieses aus der Einschränkung des Geistes durch die Sinnlichkeit beym Plato, und aus dem leidenden Verstande beym Aristoteles genug in die Augen fällt. —

Der Unterschied zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit wurde also auf der einen Seite viel zu klein, und auf der andern viel zu groß angegeben. Zu klein, indem man den innern Sinn mit dem Verstande verwechselte; und zu groß, indem man den äußern Sinn vom Vorstellungsvermögen auf den Körper übertrug. Verstand, mit dem innern Sinne zusammen genommen, war die vernünftige, der äußere Sinn hingegen

mit den Organen die empfindende, unvernünftige, Seele. Die letztere war eben darum ihrer Natur sowohl, als der einstimmigen Meynung aller Philosophen nach — sterblich. Bloß das entferntere oder nähere Verhältniß der sterblichen unvernünftigen zur vernünftigen Seele, oder vielmehr der verschiedene Gesichtspunkt, aus welchem man das wirkliche Verhältniß des nachmals so genannten untern Erkenntnißvermögens zum obern betrachtete, entschied auch für die Denkkraft entweder Sterblichkeit oder Unsterblichkeit. Fand man den äußern Sinn in einem Vorstellungsvermögen überhaupt unentbehrlich, so ging mit den Organen, an welche der äußere Sinn geheftet war, das ganze Vorstellungsvermögen, und folglich mit demselben auch der Verstand und die Seele überhaupt verloren. Dies war der Fall bey den Stoikern, den Epikuräern, und gewiß bey allen übrigen Materialisten älterer und neuerer Zeiten. Fand man hingegen den Verstand vermittelst des zu ihm hinzu gedachten inneren Sinnes zu einer ihm eigenen Erkenntniß zureichend, so war er seiner Wirksamkeit, und folglich auch seinem Daseyn nach, von der Organisation unabhängig, und über das Schicksal derselben im Tode erhaben; und dies war der Fall beym Plato, Aristoteles, und überhaupt allen Spiritualisten älterer und neuerer Zeiten.

Epikur hatte aus seinem psychologischen Gesichtspunkte den Gang der Entwicklung des

Erkenntnißvermögens an der Entstehung der Vorstellungen, in wie ferne sie sich in der inneren Erfahrung äußern, von den ersten sinnlichen Eindrücken bis zu den höchsten Abstraktionen beobachtet, und zur Gültigkeit der Verstandeshandlung beym Erkennen die Materialien der Sinnlichkeit unentbehrlich gefunden. Er knüpfte daher den Verstand unmittelbar an den äußeren Sinn; so wie die Stoiker den äußeren Sinn unmittelbar an den Verstand knüpften; indem sie bey ihrem moralischen Gesichtspunkte, aus welchem sie mit Recht die Sinnlichkeit dem Verstande unterordneten, zu einseitig beharrten, und die eigentlichsten Erscheinungen der Sinnlichkeit auf die Rechnung des Verstandes setzten, ohne die Unentbehrlichkeit der sinnlichen Werkzeuge bey diesen Erscheinungen läugnen zu können. Ungeachtet also, sowohl die Stoiker als die Epikuräer nicht nur das Denken vom Empfinden, sondern auch die Seele vom Körper unterschieden, und für die Substanz der ersteren sogar einen besonderen, vom sichtbaren Leibe verschiedenen, Körper angenommen haben: so hatte es ihnen doch ihre Meynung von dem Verhältnisse des Verstandes zur Sinnlichkeit unmöglich gemacht, dem Vorstellungsvermögen jenes Seelenkörpers, das sie nur für ein Resultat der Verbindung desselben mit dem Leibe hielten, Fortdauer nach dem Tode einzuräumen.

Mit der Theorie des Aristoteles hingegen hatte diese Fortdauer nichts widersprechendes; so sehr auch dieser Philosoph mit den Epikuräern und Stoikern darüber einig war, daß die Begriffe des Verstandes ihren Stoff durch die Sinnlichkeit erhielten. Mit dem psychologischen Gesichtspunkte, aus welchem er die Entwicklung der Begriffe aus den sinnlichen Eindrücken beobachtet hatte, wußte er den logischen zu vereinigen, der ihn die Urtheile von den bloßen Begriffen des Verstandes, und diese von den Vorstellungen der Sinnlichkeit zu unterscheiden nöthigte. Nach dieser Voraussetzung eignete er die Wahrnehmung des Allgemeinen, welches seiner Meynung nach zwar in den sinnlichen Eindrücken enthalten war, aber keineswegs durch die Sinnlichkeit bemerkt werden konnte, der vernünftigen Seele, dem Urtheilsvermögen, dem wirkenden Verstande ausschließend zu. Da ihm nun das Allgemeine, wie er sich sehr deutlich darüber erklärt, *) an den Dingen an sich, oder den Gegenständen außer aller Vorstellung, als die selbstständige Form derselben existirte: so wurde die Vorstellung desselben, der Begriff, durch das Urtheilsvermögen keineswegs erzeugt, sondern nur aus den durch die Sinnlichkeit gelieferten Materialien entwickelt; und selbst dem Verstande wurden seine eigenthümlichsten Begriffe, nicht bloß dem Inhalt, sondern auch der Form nach, durch

*) Aristoteles Metaphys. L. XII. c. 6. et L. XIV. c. 3.

das Medium der Sinnlichkeit von Dingen an sich selbst gegeben. Der Verstand hatte also beym Aristoteles, auch in so fern er als das Vermögen der vernünftigen Seele von dem Vermögen der Unvernünftigen verschieden war, nicht bloß Selbstthätigkeit, sondern auch Empfänglichkeit, ein Vermögen (vom Allgemeinen) afficirt zu werden, nicht nur Urtheilskraft, sondern auch (inneren) Sinn. In wie ferne nun diese Receptivität des Verstandes das Allgemeine an den sinnlichen Vorstellungen, oder vielmehr die Prädikate der Dinge an sich, aufnahm und vorstellte; in so ferne machte sie eine wesentliche Bedingung, eine Grundeigenschaft des wirkenden Verstandes selbst aus. In wie ferne sie aber von der Sinnlichkeit, dem äußeren Sinne, den Organen afficirt werden konnte; in so ferne war sie Receptivität für den inneren Eindruck durch die unvernünftige Seele, wie die Sinnlichkeit für den äußeren durch die Gegenstände — leidender Verstand; ein bloßes Resultat der Verbindung der Seele mit der animalischen Organisation, und folglich in seiner Einschränkung auf die Sinnlichkeit ein zufälliges Vermögen des Verstandes, dem auch ohne diese Einschränkung Receptivität und Spontaneität eigen war, und dem folglich nichts zu dem vollständigen Vorstellungsvermögen fehlte, welches nicht nur im Urtheilen, sondern auch selbst in seinen Vorstellungen, von der Sinnlichkeit, nachdem diese einmal den Stoff dazu geliefert hatte, unabhän-

zig, und folglich auch über das Schicksal der sinnlichen Werkzeuge — den Tod — erhaben war.

Plato war schon vorher, und ohne eine so genaue Zergliederung des Vorstellungsvermögens, wie Aristoteles, angestellt zu haben, auf eben dasselbe Resultat gerathen. Auch er hatte die Receptivität mit der Spontaneität der Seele verwechselt, oder vielmehr den innern Sinn mit dem Verstande zusammen genommen; indem er dem letztern das Vermögen, das Wesen der Dinge nicht nur zu denken, sondern auch anzuschauen, einräumte. Auch er war schon hierdurch genöthiget, so wie Aristoteles, den Verstand für ein besonderes, vollständiges, und für sich selbst bestehendes Vorstellungsvermögen anzunehmen, und demselben ein von dem Körper und der vernunftlosen, durch den Körper empfindenden, Seele verschiedenes Subjekt beyzulegen.

Daß Plato bloß durch seine Verwechslung des Verstandes mit dem innern Sinne, und des äußeren Sinnes mit den fünf empirischen Modificationen desselben auf die ihm eigenthümliche Idee der reinen Intelligenz hätte gerathen können, und in so fern er consequent dachte, gerathen müssen; auch sogar wenn er keine angebohrnen Ideen, und keine Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß behauptet hätte: wird aus dem wenigen

erhellen, was ich noch über den eigentlichen Sinn dieser beyden Meynungen des Plato, und den Zusammenhang derselben mit dessen reinen Intelligenz zu sagen habe.

Ich habe bereits angemerkt, daß Plato, so wie bisher jeder, der die Erkenntniß von Dingen an sich zuließ, genöthiget war, die Verstandesbegriffe keineswegs von der Spontaneität des Denkens erzeugen, sondern vermittelst der auf den Verstand übertragenen Receptivität des inneren Sinnes auch dem Verstande gegeben werden zu lassen. Beym Aristoteles wurden die Begriffe, wie bereits erwähnt worden ist, von den Dingen an sich selbst durch das Medium der sinnlichen Organe gegeben. Plato hingegen, welcher, aus Gründen, deren Entwicklung ich mir für einen anderen Ort vorbehalten muß, der Materie*)

*) Um nur Eines dieser Gründe hier zu erwähnen, merke ich an, daß die Unbegreiflichkeit des Wesens der Materie meiner Meynung nach die erste Veranlassung zu dieser Lehre auf folgende Art gewesen seyn mochte. Um sich die Materie an sich, die bloße Materie, vorzustellen, unterschied man nicht bloß, sondern entkleidete sie von aller Form, und dachte sie folglich als das ursprünglich Formlose, und folglich in so ferne an sich Böse. Die Gottheit brachte an der Materie die Formen hervor, indem sie die Formlosigkeit einschränkte. Aber sie hätte die Materie vernichten müssen, um ihr alles Formlose zu nehmen. Daher die nie ganz zu tilgende Bösartigkeit der Materie und ihr Widerstand selbst unter den allmächtigen Händen der sie formen-

eine gewisse Bösartigkeit, oder wie er sich ausdrückte, einen bösen Geist beylegte, und diese Meynung in einen sehr natürlichen Zusammenhang mit der alten Eleatischen Lehre von der Trüglichkeit des Zeugnisses der Sinne gebracht hatte — fand sowohl die Dinge an sich, als auch die sinnlichen Organe, in so fern beyde Materie enthielten, schlechterdings untauglich, dem Verstande seine Begriffe zu geben. Der Verstand hält der Seele das Unveränderliche, Nothwendige, Uebereinstimmende, Wahre vor; während ihr die Materie durch die Sinne das Veränderliche, Zufällige, Widersprechende, Falsche, unter der Außengestalt, dem Scheine, des Gegentheils aufdringt, und sie in so ferne unaufhörlich zu täuschen strebt. Wie gelangt daher der Verstand zu seinen Vorstellungen, die den Empfindungen der Sinnlichkeit widersprechen, und in so ferne aus denselben unmöglich entstehen konnten? Ein berühmter philosophischer Schriftsteller *) hat

den Gottheit, die Quelle alles physischen und moralischen Uebels beym Plato.

*) Herr Eberhard in einem der Berlin. Monatschrift Julius 1787. eingerückten Aufsatze: Ueber den Ursprung der heutigen Magie. Vor ihm behauptete schon Herr Plattner §. 93. seiner Phil. Aphorism. 1. Th. Neue Ausgabe. „Plato verbindet sein im übrigen ganz philosophisches System von den angebohrnen Gesetzen der Vernunft mit einer schön

der Vorstellung der Zeit, so erhält man dadurch das in der Zeit Subsistirende, das folglich nur in so ferne als Substanz erkannt werden kann, als es in der Zeit als subsistirend wahrgenommen wird (substantia phaenomenon). Trennt man hingegen die Zeit von der Substanz, so fällt die Bedingung, wodurch die Subsistenz auf Wahrnehmung eingeschränkt wird, hinweg, und es wird das an sich und außer aller Zeit Subsistirende gedacht (substantia Noumenon). Sie, lieber Freund, werden hieran die logische Unveränderlichkeit und Ewigkeit der Vernunftwahrheiten und Verstandesbegriffe der Substanzen, Essenzen, u. s. w. nicht verkennen, über welche man vielleicht bloß darum in unsern Schulen zu zanken aufgehört hat, weil man gottlob etwas bessers zu thun bekam. Daß dem Plato diese Ewigkeit der Vernunftwahrheiten kein Geheimniß geblieben war, wissen Sie so gut als ich aus mehr als einer Stelle seiner Schriften. Aber daß Plato diese logische Ewigkeit in eine metaphysische umgeschaffen habe, erhellt aus dem Umstande, daß er unter den ewigen Wahrheiten nicht bloße subjektive Regeln des Denkens, sondern wirkliche Formen der Dinge an sich, wesentliche Eigenschaften, Wesen der Dinge verstanden hat. Diese ewigen Wahrheiten setzten einen ewigen Verstand voraus, oder machten vielmehr einen ewigen Verstand aus; und wirklich waren sie nach Plato's

Lehre im unendlichen Verstande Gottes von Ewigkeit her vorhanden. Sie waren die Ideen der Gottheit, und enthielten die ewigen Urbilder, nach welchen der Schöpfer die ungeformte Materie geformt, das bösartige Principium in derselben gebändiget, und die beste Welt hervor gebracht hat. Von diesen Ideen konnten nur Nachbilder auf die Materie übertragen werden, an welcher sie nicht als etwas Erkennendes, sondern nur als etwas Erkennbares, nicht als Begriffe, sondern als Eigenschaften, als die wesentlichen Formen, der Dinge an sich selbst existiren konnten. Die Urbilder hingegen, das Erkennende, die Ideen selbst, konnten keinem erschaffenen, das heißt beym Plato, aus der Materie durch die Formung derselben hervorgebrachten Dinge mitgetheilt werden; konnten, ihrer wesentlichen Ewigkeit wegen nirgends außer dem unerschaffenen Verstande vorhanden seyn. Gleichwohl sagte dem tiefsinnigen Forscher sein eigenes Bewußtseyn, solche Ideen wären auch in den vernünftigen Seelen der Menschen vorhanden, deren eigentliche Erkenntnisse (die Vernunftwahrheiten) lauter nothwendige, unveränderliche und ewige Wahrheiten betreffen. Das Subjekt der vernünftigen Seelen, die Substanz derselben, konnte also von dem Subjekte des göttlichen Geistes, der Substanz der Gottheit, so wenig verschieden seyn, als der, ewige Wahrheiten denkende, Verstand von dem

Göttlichen; die vernünftige Seele mußte unerschaffen, konnte nicht aus der Materie geformt, mußte ein Geist von Geiste ausgegangen; mußte ein Ausfluß der Gottheit seyn.

In dieser Eigenschaft nur erkannten und beschauten nach dem Plato die vernünftigen Seelen vor ihrer Verbindung mit dem Körper (in ihrem Dämonenzustande, während ihrer Präexistenz) das ewige Wahre, Schöne und Gute, das in ihnen und in ihrer Quelle, der Gottheit selbst, lag, das sich aber nach ihrer Einkerkerung in den Körper durch die Bösartigkeit ihrer materiellen Hülle, aus ihrem Gesichte verlor, und Irrthümern und Leidenschaften, den Wirkungen der Sinnlichkeit, Platz geben mußte. Nichts desto weniger konnten die vernünftigen Seelen auch selbst in diesem Zustande ihrer Erniedrigung keinesweges ihre ursprüngliche Natur verlieren. Selbst in dem trüglichen Scheine, der durch die Sinnlichkeit der Seele vorgehalten wurde, sind noch immer Spuren der Nachbilder göttlicher Ideen, als der wahren Formen der Materie, enthalten; welche durch angestrengte Betrachtung in der Seele die angebohrnen göttlichen Ideen wieder aufweckten. Das Abziehen von der Materie, das Bekämpfen der Sinnlichkeit, die Beherrschung der Leidenschaften sichert alsdann den vernünftigen Seelen den Genuß ihrer vorigen Glückseligkeit wieder zu, die endlich nach der gänzlichen Trennung derselben

Lehre im unendlichen Verstande Gottes von Ewigkeit her vorhanden. Sie waren die Ideen der Gottheit, und enthielten die ewigen Urbilder, nach welchen der Schöpfer die ungeformte Materie geformt, das bösartige Principium in derselben gebändiget, und die beste Welt hervor gebracht hat. Von diesen Ideen konnten nur Nachbilder auf die Materie übertragen werden, an welcher sie nicht als etwas Erkennendes, sondern nur als etwas Erkennbares, nicht als Begriffe, sondern als Eigenschaften, als die wesentlichen Formen, der Dinge an sich selbst existiren konnten. Die Urbilder hingegen, das Erkennende, die Ideen selbst, konnten keinem erschaffenen, das heißt beym Plato, aus der Materie durch die Formung derselben hervor gebrachten Dinge mitgetheilt werden; konnten, ihrer wesentlichen Ewigkeit wegen nirgends außer dem unerschaffenen Verstande vorhanden seyn. Gleichwohl sagte dem tiefsinnigen Forscher sein eigenes Bewußtseyn, solche Ideen wären auch in den vernünftigen Seelen der Menschen vorhanden, deren eigentliche Erkenntnisse (die Vernunftwahrheiten) lauter nothwendige, unveränderliche und ewige Wahrheiten betreffen. Das Subjekt der vernünftigen Seelen, die Substanz derselben, konnte also von dem Subjekte des göttlichen Geistes, der Substanz der Gottheit, so wenig verschieden seyn, als der, ewige Wahrheiten denkende, Verstand von dem

Göttlichen; die vernünftige Seele mußte unerschaffen, konnte nicht aus der Materie geformt, mußte ein Geist von Geiste ausgegangen; mußte ein Ausfluß der Gottheit seyn.

In dieser Eigenschaft nur erkannten und beschauten nach dem Plato die vernünftigen Seelen vor ihrer Verbindung mit dem Körper (in ihrem Dämonenzustande, während ihrer Präexistenz) das ewige Wahre, Schöne und Gute, das in ihnen und in ihrer Quelle, der Gottheit selbst, lag, das sich aber nach ihrer Einkerkerung in den Körper durch die Bösartigkeit ihrer materiellen Hülle, aus ihrem Gesichte verlor, und Irrthümern und Leidenschaften, den Wirkungen der Sinnlichkeit, Platz geben mußte. Nichts desto weniger konnten die vernünftigen Seelen auch selbst in diesem Zustande ihrer Erniedrigung keineswegs ihre ursprüngliche Natur verlieren. Selbst in dem trüglichen Scheine, der durch die Sinnlichkeit der Seele vorgehalten wurde, sind noch immer Spuren der Nachbilder göttlicher Ideen, als der wahren Formen der Materie, enthalten; welche durch angestrengte Betrachtung in der Seele die angebohrnen göttlichen Ideen wieder aufweckten. Das Abziehen von der Materie, das Bekämpfen der Sinnlichkeit, die Beherrschung der Leidenschaften sichert alsdann den vernünftigen Seelen den Genuß ihrer vorigen Glückseligkeit wieder zu, die endlich nach der gänzlichen Trennung derselben

von dem Körper wieder in ihrem ganzen Umfange angehen wird.

Aus dieser Erörterung, die, mir wenigstens, in der ganzen Platonischen Seelentheorie alle Dunkelheiten und Widersprüche, die nicht offenbar bloß im Ausdrucke liegen, aufzuhellen, und zu heben scheint, glaube ich mit ziemlicher Zuversicht schließen zu dürfen: daß Erstens, in jener ganzen Theorie nichts was einem Mythos auch nur von weitem ähnlich sieht, vorkomme; Zweytens, daß die vernünftige Seele beym Plato, von der vernünftigen Seele beym Aristoteles nur in Rücksicht auf den Ursprung, keineswegs aber auf die wesentliche Natur ihrer Begriffe, die Beschaffenheit ihres Erkenntnißvermögens, verschieden sey.*) Die reine Intelligenz, so wie sie von beyden Philosophen, und nach ihnen von allen Spiritualisten gedacht wurde, und meiner oben gelieferten Deduction zufolge gedacht werden mußte, war ein eigenes, besonderes, vollständiges, über die Sinnlichkeit erhabenes Vorstellungsvermögen — das Vermögen die Form der Dinge an sich selbst nicht nur zu denken, sondern auch anzuschauen, und folglich zu erkennen.

*) Sogar die Meynung des Plato, daß die Denkkraft oder die vernünftige Seele, zu ihrer Bestrafung in den Körper eingeschlossen worden wäre, wurde vom Aristoteles beybehalten. Cicero Fragment, Editio Ernesti, p. 1097.

Von den weiteren Schicksalen dieser Idee, die bis auf die Zeiten des Descartes, bey allen unzähligen Modificationen, die sie während dieses langen Zeitraums angenommen hatte, gleichwohl keine einzige neue wesentliche Bestimmung ihrer Merkmale erhielt, habe ich zu meiner gegenwärtigen Absicht nichts, dafür aber Einiges von ihrem Einflusse auf Religion und Moralität, der ein halbes Jahrtausend nach dem Plato so allgemein und so entscheidend geworden ist, in meinem nächsten Briefe zu sagen.

Zwölfter Brief.

Winke über den Einfluß der unentwickelten und mißverstandenen Grundwahrheiten der Religion auf bürgerliche und moralische Kultur.

Sie sind mit mir darüber einig, lieber Freund, daß die moralischen Anlagen, zusammen genommen mit den physischen Bedürfnissen der menschlichen Natur, der bürgerlichen Gesellschaft sowohl ihr Daseyn als auch ihre Form gegeben haben, welche letztere durch ihre Modificationen in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Völkern jederzeit den Grad der Entwicklung der moralischen Anlagen, und der Veredlung der physischen Bedürfnisse ankündiget. Auch bedarf es für Sie keines weiteren Beweises mehr, daß die moralischen Anlagen zu ihrer Entwicklung und höheren Ausbildung eben der-

selben unvollkommenen Einrichtungen und mißverstandenen Begebenheiten des bürgerlichen Lebens bedurften, die in Rücksicht auf das Gute an den Einen, und das Wahre an den Andern durch den unerkannten Einfluß jener Anlagen veranlaßt wurden; daß sich die ersten Spuren der Moralität und der Religion an politischen Gesetzen, und übernatürlichen Thatsachen äußern mußten; und daß daher das Positive an den Gesetzgebungen und Religionssystemen auch sogar in der Eigenschaft der Erkenntnißquelle der menschlichen Rechte und Pflichten in diesem, und des Grundes der Hoffnung für ein zukünftiges Leben eben so unentbehrlich als unvermeidlich war. —

In wie ferne die Wahrheit eine Folge des Gebrauches unsers Vorstellungsvermögens ist, hängt sie von dem Gesichtspunkte ab, aus welchem die Gegenstände entweder wahrgenommen oder untersucht werden; und dieser Gesichtspunkt wird immer durch irgend ein Interesse bestimmt. Das neugebohrne Kind heftet seinen Blick an die Stelle, von der ihm das meiste Licht zuströmt; und der Denker fixirt den Gegenstand seiner Betrachtungen von derjenigen Seite, von welcher er denselben nach der von seinen Neigungen und Vorkenntnissen abhangenden Disposition seines Geistes am vollständigsten überschauen kann. Schiefheit in den Neigungen und Unrichtigkeit in den Vorkenntnissen erzeugen ein mißverstandnes Interesse, welches auf einen einsei-

tigen Gesichtspunkt, und durch denselben zum Verkennen des Gegenstandes verleitet. Nur das wohl verstandene Interesse der Menschheit überhaupt kann den richtigen Gesichtspunkt angeben, aus welchem die Pflichten und Rechte der Menschen in diesem — und der Grund der Erwartung fürs zukünftige Leben in ihrer wahren Gestalt, d. h. in ihrer eigentlichen in der ursprünglichen Natur der Menschheit gegründeten Form, erkannt werden können.

So lange die bey der Moralität (allein und im strengsten Sinne) praktische Vernunft nicht zum deutlichen Bewußtseyn ihrer Selbstthätigkeit gelangt: so lange wird das eigentliche und vollständige Interesse der Menschheit nothwendig mißverstanden, und Befriedigung der eigennützigen Triebe für das einzige, oder doch das letzte Objekt desselben angesehen. Die ihren Beruf und ihre Würde verkennende Vernunft hält sich für eine bloße Dienerinn des Triebes nach Vergnügen; und glaubt in dieser Eigenschaft den höchsten Rang erreicht zu haben; wenn sie sich bis zur Oberaufseherinn über die Angelegenheiten des Instinktes empor geschwungen hat. Sie thut sich noch heut zu Tag, und vielleicht mehr als jemals, durch ihre philosophirenden Repräsentanten, großes Unrecht an; indem sie die Handlungen der uneigennützigen Weisheit der eigennützigen Klugheit zuschreibt, und den Antheil, den sie aus innerem Trieb ihrer Natur, und aus der Fül-

le ihrer selbstthätigen Kraft, an dem allgemeinen Besten nimmt, sich aus der Zusicherung und Vergrößerung erklärt, die der Vortheil der einzelnen Glieder durch den Vortheil der ganzen Gesellschaft nur dann ziehen kann, wenn das große Problem der vollkommensten Staatsverfassung und des allgemeinen und ewigen Friedens aufgelöset seyn wird.

Durch die besonderen Bedürfnisse der einzelnen von einander abgesonderten Staaten, in welchen sich die Menschheit nach und nach zur bürgerlichen Gesellschaft gebildet hat, wurden zuerst gewisse positive Pflichten und Rechte der Bürger bestimmt, die in verschiedenen Staaten verschieden waren, und nicht nur bey der Entstehung, sondern auch selbst bey der höchsten Ausbildung der einzelnen Staaten nur sehr schwache Spuren von Moralität enthielten. So lange ein Staat seine Selbsterhaltung nur dem Rechte des Stärkern verdankt, oder, welches eben so viel heißt, nur durch die Beeinträchtigung unverlierbarer Rechte sowohl seiner eigenen Glieder als anderer Staaten zu bewirken vermag: so lange bildet er seine Bürger zu wahren Unmenschen, indem er dieselben zu seinem Vortheile alles dasjenige zu verkennen zwingt, was sie als Menschen sich selbst, ihren Mitbürgern, und den Auswärtigen schuldig sind. Wird endlich die Vergrößerung der physischen Macht zur politischen Triebfeder eines solchen Staates, und fällt diese Macht, wie es über kurz oder lang nothwendig geschehen muß,

demagogischen, aristokratischen, oder monarchischen Despoten anheim: so hört das Bedürfniß der bürgerlichen Gesellschaft auf der Bestimmungsgrund der positiven Gesetze zu seyn; an die Stelle desselben tritt die Laune des willkührlich handelnden Gewalthabers; die ehemaligen Besitzer der gesetzgebenden Gewalt werden bloße Werkzeuge der ausübenden, die Bürger — Sklaven. Es versteht sich von selbst, daß in solchen Staaten weder moralische Gesinnung, noch diejenigen Einsichten aufkommen können, die den freyen, aber durch moralische Gesinnung gelenkten, Gebrauch der Denkkraft voraus setzen. Wenn endlich nach einem langwierigen Kampf von innen und von außen, nach vielen Revolutionen, und durch Erfahrungen, die den Unterdrückern eben so theuer zu stehen kommen, als den Unterdrückten, die Lenker der Staaten ihren eigenen Vortheil nach und nach besser verstehen lernen; wenn sie einzusehen anfangen, daß sie denselben nur durch Beförderung des Vortheils ihrer Untergebenen, und durch Schonung des Vortheils fremder Staaten sicher stellen können: dann erst und in eben dem Verhältnisse kann sich die moralische Gesinnung entwickeln, die so lange gebunden bleibt, als die Menschheit entweder mit den Elementen, oder mit sich selbst, um ihre bloße Existenz zu kämpfen genöthiget ist.

Durch die allgemeinen in der menschlichen Natur gegründeten Bedürfnisse der Menschheit, in wie ferne die Forderungen derselbeu (eigennützige

Triebe)

Triebe) durch die Selbstthätigkeit der Vernunft eingeschränkt werden, sind die Pflichten und Rechte des Menschen als Mensch im strengsten Sinne, das heißt als Weltbürger, bestimmt. Durch vollständige Entwicklung und allgemeine Anerkennung dieser Pflichten und Rechte fällt alle Entgegensetzung, und folglich auch aller Streit zwischen den Vortheilen sowohl der Staaten und ihrer einzelnen Glieder, als auch der einzelnen Staaten unter einander von selbst weg; und obwohl weder der Unterschied der Stände, noch der Unterschied der Regierungsformen, in wie ferne sie von äußern Umständen abhängen, aufgehoben werden kann, und daher immer Verschiedenheit der besondern Interessen übrig bleiben muß; so wird doch eben diese Verschiedenheit im Besondern und Einzelnen in eben dem Verhältnisse, als sie einer allgemeinen und obersten Regel des Rechts unterworfen wird, zur Bedingung der immer fortschreitenden Glückseligkeit und Veredlung der Menschheit werden müssen. Es versteht sich von selbst, daß die Anerkennung der Pflichten und Rechte der Menschheit durch ganze Staaten, oder vielmehr durch die gesetzgebende Gewalt in den Staaten nur sehr allmählich und langsam geschehen könne; eher aber schlechterdings sich nicht denken lasse, bevor nicht die philosophirende Vernunft durch ihre Repräsentanten, die einzelnen Selbstdenker, über die Principien jener Pflichten und Rechte mit sich selbst einig geworden ist.

In wie ferne die staatsbürgerliche Kultur der Menschheit der weltbürgerlichen vorher gehen, der grobsinnliche Instinkt in der politischen Erziehungsschule allmählich verfeinert, und durch den Zwang positiver Gesetze gebändiget werden mußte, bevor er der Selbstthätigkeit der Vernunft Raum geben, und der Lenkung derselben gehorchen lernen konnte; in so ferne mußten die politischen Triebfedern (ungeachtet sie selbst nur durch einen durch moralische Anlagen modificirten Instinkt in Bewegung gesetzt werden konnten) lange Zeit an der Stelle der moralischen wirken, die als Triebfedern nur in völlig entwickelten Anlagen, in einem zur Kraft erhobenen Vermögen bestehen können. Die bürgerliche Kultur mußte durch positive Gesetze und Religionen zur eigentlichen moralischen vorbereiten, mit welcher sich erst nach und nach die Erkenntniß des reinen Sittengesetzes und der Religion der Vernunft einfinden konnte. — So wie diese reine Religion den Erkenntnißgrund ihrer Grundwahrheiten, der (auf der völlig entwickelten Form der Vernunft fest stehenden) Theorie der Moralität verdankt, während sie die moralische Gesinnung durch die kräftigsten Beweggründe unterstützt: eben so haben sich die positiven Gesetzgebungen und Religionen wechselseitig ihr Daseyn und ihre Verbreitung verbürget. Die ersten Regierungsformen waren insgesammt mehr oder weniger theokratisch; die ältesten politischen Gesetze geoffenbarter Wille der Gottheiten; und die ältesten positiven Re-

ligionen Nationalgötterdienst. Durch eben dieselben äußeren Umstände, durch welche Verschiedenheit in die Bedürfnisse einzelner bürgerlichen Gesellschaften gebracht, und folglich verschiedene Staatsinteressen erzeugt wurden, wurden auch die positiven Gesetzgebungen und Religionen vervielfältiget und einander entgegen gesetzt; und die Nationalgötter vertrugen sich lange Zeit so wenig unter einander als ihre Nationen.

So wie die bürgerlichen Verfassungen einmal festen Fuß gefaßt hatten, die Unterthanen des Zwangs der positiven Gesetze gewohnt, und die Obrigkeiten im Besitz der Zwangsmittel waren, fingen die Stellvertreter der Gottheiten an, in ihrem eigenen Namen zu regieren, und die Theokratien löseten sich nach und nach in Monarchien, Aristokratien und Demokratien auf. Mit dem politischen Regimente verloren die Götter allmählich ihre Lokalität. Die Hebräer, welche während ihrer eigentlichen Theokratie so viele Beweise ablegten, daß sie ihren unsichtbaren König nur für den Gott ihrer Väter hielten, erkannten ihn für den Beherrscher der ganzen Natur, nachdem sie seine königliche Würde auf einen aus ihrem Mittel übertragen hatten; die übrigen Nationen, die durch ihre Grundverfassung nicht so ausschließend isolirt waren, nahmen in eben dem Verhältnisse, als sie durch besser verstandenen Eigennutz einander genähert wurden, mit den Producten der fremden Künste auch fremde Nationalgötter auf; und als Rom fast alle damals bekannten Nationen

in einen einzigen Staatskörper vereiniget hatte, wurden aus den vormaligen Schutzgöttern einzelner Horden von Barbaren, die gemeinschaftlichen Beschützer des orbis terrarum.

So wie der Schutz eines Nationalgottes nur auf sein Volk eingeschränkt war, seine Gesetze nur die Bürger seines Staates verbanden, und keinen anderen als einen bloß politischen Zweck hatten: so dauerte auch sein Einfluß auf das Wohl und Weh seiner Gläubigen nur so lange als das gegenwärtige Leben. Die Hebräer hofften und fürchteten von ihrem Jehovah nichts als irdische Güter und Uebel; und in dem ganzen Codex seiner Gesetzgebung, der doch vollständig bis auf unsre Zeiten gekommen ist, findet man auch keine andere als zeitliche Belohnungen und Strafen fest gesetzet. Allein die Begriffe von der Gottheit veredelten sich in eben dem Verhältnisse, als man den Göttern die unmittelbare Besorgung der weltlichen Angelegenheiten abgenommen hatte. Von dieser Zeit an belohnten und bestraften sie in einem zukünftigen Leben das Böse, das von ihren Stellvertretern im gegenwärtigen unbelohnt und unbestraft geblieben war; und was die Religion durch das Ende der Theokratien als politische Triebfeder verloren hatte, gewann sie als moralische. Die Gesetze erhielten nun eine neue Sanktion, welche die Beobachtung derselben durch einen allgemeineren und feineren Beweggrund betrieb. Durch einen allgemeineren; denn nun blieb kein Verbrechen ungestraft; und durch die Furcht vor dem künftigen

unbestechlichen und unvermeidlichen Richterstuhl wurde die Hoffnung von Straflosigkeit verdrängt, die man vorher auf Beyspiele von Verbrechern gründen konnte, die durch Verheimlichung, oder offenbare Gewalt, der Ahndung der irdischen Richter entgangen waren, und selbst von den Göttern mit zeitlichem Wohlstande überhäuft wurden. Durch einen feineren; weil der menschliche Geist dadurch, daß er gegenwärtige Eindrücke durch die Idee eines künftigen Lebens überwältiget, einen höheren Grad seiner Selbstthätigkeit äußert, als wenn er die Unterdrückung derselben nur anderen ebenfalls gegenwärtigen Eindrücken überlassen muß.

Welchen Gesetzen hätte die Religion ihre Sanktion in der merkwürdigen Periode geben sollen, da die politischen durch den Despotismus der römischen Imperatoren aus der ganzen kultivirten Welt nach und nach verdrängt wurden; das moralische aber außer dem kleinen Zirkel der Philosophen unbekannt, und der Sinn desselben unter denjenigen Schulen, die sich vor allen andern damit beschäftigten (der Stoischen und Epikurischen) am meisten streitig war? Mit dem Verfall der positiven Gesetze, welche die Stelle der moralischen vertraten, stellte sich das allgemeine Verderbniß der Sitten ein, welches den Sturz des römischen Reiches mit schnellen Schritten herbey führte. Die Religion, welche mit der bürgerlichen Verfassung den bisherigen stärksten Grund ihres Ansehens, und das wichtigste Objekt ihres Einflusses verloren hatte, war nun der

Phantasie der Dichter, den eigennützigen Spekulationen der Altardiener, dem Aberglauben des großen Haufens, und dem Unglauben der Afterweisen preis gegeben.

Aber eben dadurch wurde ihre bisherige Form, die einer besseren Platz machen sollte, zum Untergange reif. Mit dem Polytheismus endiget sich die Periode der politischen Kultur der Menschheit; und mit dem Christenthume geht die Periode der moralischen an.

Christus stellte der Erste die Religion in ihrer eigenthümlichen und natürlichen Form auf; indem er sie ganz von der Politik trennte, und unmittelbar mit der Moralität verband. Das neue Gesetz, dem das Christenthum Sanktion gab, verpflichtet nicht etwa ein gewisses Volk, sondern die ganze Menschheit; ist nicht durch Gewalt von außen her aufgedrungen, sondern in dem vernünftigen Willen eines jeden enthalten; hat keineswegs den äußeren Wohlstand weder ganzer Staaten, noch ihrer Bürger, sondern Veredlung der Menschheit zum Zweck; und sichert dem veredelten einzelnern Menschen in diesem Leben nichts als Zufriedenheit des Herzens, und Erwartung eines besseren zukünftigen, als den Lohn seiner uneigennützigen Rechtschaffenheit; — den bürgerlichen Gesellschaften aber fortschreitende Verbesserung ihrer Formen, und der Menschheit überhaupt fortschreitende Verminderung der von ihrer Natur unzertrennlichen Uebel — als Folgen der Veredlung ihrer Glieder, zu. Der Urhe-

ber dieses Gesetzes kann weder Nationalgott, noch politischer Gesetzgeber, sondern er muß der allgemeine und einzige Vater der gesammten Menschheit seyn. Das Reich, in welchem er die äußeren Schicksale der einzelnen Menschen nach dem Maßstabe der Beobachtung dieses Gesetzes bestimmt, ist eben darum nicht von dieser Welt; weil nur Veredlung der Individuen, nicht Verbesserung ihres äußeren Zustandes Zweck, und selbst die nie zu vollendende Verminderung der die Menschheit überhaupt drückenden Uebel eine bloße Folge dieses Gesetzes ist. In wie ferne also Christus die Religion mit reiner Moralität verknüpft hat, in so ferne hat er sie auf ihre zwey eigentlichen Grundwahrheiten zurück geführt; nämlich auf die Ueberzeugung erstens vom Daseyn einer von der Welt verschiedenen und moralischgesinnten Ursache der Welt; zweytens von einem zukünftigen Leben, in welchem das äußere Schicksal der Menschen nach dem Maßstab ihrer Sittlichkeit bestimmt ist.

Da Christus den Sinn dieser Grundwahrheiten weder durch ein philosophisches System, noch durch unbegreifliche Dogmen des blinden Glaubens festsetzen; da er seine Religion weder auf Metaphysik noch Hyperphysik bauen konnte und wollte: so mußte er freylich die Reinheit seiner Lehre von der Reinheit der moralischen Gesinnung abhängen lassen, die er in seinen Reden und Handlungen auf eine ganz unübertreffliche Weise geäußert, und den Seinigen einzuflößen gesucht hat. Und

wirklich wird durch diese Gesinnung, die mit dem wahren Sinne jener Grundwahrheiten unmittelbar zusammen hängt, der Verstand beym Denken derselben eben so sehr vor Irrthümern bewahrt, als er durch ihren mächtigen Einfluß aufs Herz bey der Lenkung des Willens unterstützt wird. Die eigentliche christliche Orthodoxie ist mir nur als Folge der Reinheit eines Herzens denkbar, welches, da es dem Geiste unaufhörlich das Eine was Noth ist vorhält, denselben (auch ohne alle Kritik der Vernunft und Theorie des Vorstellungsvermögens) vor allen Abwegen der Spekulation verwahrt. Diesem Herzen, dem es nach der Lehre Jesu allein vorbehalten ist, Gott anzuschauen, genügt es im Sittengesetze den Willen der Gottheit zu wissen, an dem es den himmlischen Vater erkennt, ohne sich um die Substanz desselben zu bekümmern. In eben dem Verhältnisse, als sich die moralische Gesinnung des Christen durch die ihr eigenthümlichen Handlungen entwickelt, belebt und erweitert, wird ihm das einzige, was an der Gottheit der menschlichen Vernunft zugänglich ist, die Gesinnung Gottes, einleuchtender; und ob wohl er sich genöthiget sieht, eben von dieser Gesinnung ein besseres Leben jenseits des Grabes zu erwarten: so wird es ihm sein eigener edler Sinn unmöglich machen, die Zeit die ihm für die Erfüllung seiner Pflichten im gegenwärtigen Leben zu kurz wird, mit Spekulationen über die Beschaffenheit des Zukünftigen zu verschwenden. Dem Manne, dem es nicht um die Belohnungen im Reiche

der Unsterblichkeit, sondern einzig darum zu thun ist, daß er derselben würdig werde, muß es nicht schwer fallen, sich über die Unbegreiflichkeit dieser Belohnungen zu beruhigen.

So wie in der Periode der politischen Kultur die Bürgertugend durch den Despotismus der Obrigkeiten erstickt wurde, und die bürgerlichen Verfassungen dadurch ausarteten, daß diejenigen, die nur Organe der Gesetze halten seyn sollen, ihre Willkühr an die Stelle der Gesetze geltend machten: eben so wurde in der Periode der moralischen Kultur die christliche Tugend durch den Despotismus der Priester erstickt; und das Christenthum artete in eben dem Verhältnisse aus, als die Lehrer desselben an der Stelle der einfachen, und durch bloße moralische Gesinnung bestimmten Grundwahrheiten, ihre durch verunglückte Spekulationen bestimmten Erörterungen dieser Grundwahrheiten aufstellten, und den Layen als Aussprüche des heiligen Geistes, als Geheimnisse des Reiches Gottes, als Glaubensartikel aufdrangen.

Wie bald die Reinheit der moralischen Gesinnung unter den Christen verloren gegangen ist, weiß man aus der Kirchengeschichte, die es leider am bestimmtesten durch Schriften und Handlungen von Heiligen, Helden, und Vätern des Christenthums bezeugt. Diese Ausartung hätte auch nur durch ein Wunder verhindert werden können, welches der Weisheit Gottes zum Theil aus Ursachen nicht gefallen hat, die selbst der menschlichen Kurzsichtigkeit

nahe genug liegen, aber nicht hieher gehören. Mit den Sitten der Christen veränderte sich allmählich ihre einfältige, bescheidene, reine Vorstellungsart von der Gottheit und dem zukünftigen Leben. Sie verkannten das Sittengesetz in eben dem Verhältnisse, als sie von demselben durch ihren Wandel abwichen; und da das Gesetz, das sie an der Stelle desselben annahmen, nur durch die Belohnungen und Strafen des künftigen Lebens interessiren konnte, da das künftige Leben nicht um des Gesetzes willen geglaubt, sondern das Gesetz um des künftigen Lebens willen angenommen wurde: so trat das Bedürfniß ein, einen von der moralischen Gesinnung verschiedenen Ueberzeugungsgrund für jenes Leben zu haben, und innerhalb und außerhalb des Gebiethes der Vernunft nach Aufschlüssen über die Beschaffenheit desselben zu suchen. Sie verkannten die Gottheit in eben dem Verhältnisse, als sie den Willen des himmlischen Vaters verkannten; und da sie nicht mehr von der Gesinnung Gottes, die sie sonst in ihrem Herzen antrafen, auf dasjenige, was von der unbegreiflichen Natur Gottes gedacht werden muß, schließen konnten: so trat das Bedürfniß ein, die Merkmale des Begriffes von der Gottheit aus metaphysischen und hyperphysischen Quellen zu schöpfen.

Die Bestimmung der neuen Form, unter welcher die Grundwahrheiten der Religion gedacht werden sollten, fiel nun natürlicher Weise den Lehrern des Christenthums, und der hierarchischen Verfassung zufolge, den Bischöffen anheim, welche

auf den Concilien ein aristokratisches Regiment über den Glauben der untergeordneten Klerisey und der Layen ausübten, und die Vorstellungsart der ganzen christlichen Welt an gewisse Formeln banden, die von ihnen im Namen des heiligen Geistes, und in Kraft der ihnen zu Theil gewordenen Unfehlbarkeit aufgestellt, und gegen die Einwendungen der Vernunft durch den geistlichen Bannfluch, und den weltlichen Arm durchgesetzt wurden.

Der Sinn, in welchem die Grundwahrheiten der Religion in der ganzen christlichen Welt gelten sollten, hing in so ferne von der Vorstellungsart der Wenigen, welche die Glaubensformeln vorzuschreiben hatten, und da diese noch an kein fest stehendes kirchliches Symbol gebunden war, von der Philosophie des Zeitalters — ab, die aus der unter dem Namen des neueren Platonismus bekannten Mischung von Metaphysik und Hyperphysik bestand. Auf diese Weise ist es begreiflich genug, wie es zuging, daß noch heut zu Tage auch die untersten Volksklassen unter allen christlichen Nationen Formeln im Munde führen, die man nicht ohne Befremdung unter den auf uns gekommenen Ueberbleibseln der mißverstandenen Spekulationen des Plato und Pythagoras wieder findet; und daß der Glaube an diese Formeln, das heißt, das Fürwahrhalten des Sinnes, den sie für den göttlichen Verstand allein haben sollen, noch hin und wieder für die erste aller christlichen Tugenden, und für eine Bedingung des neuen Bundes gehalten wird,

die keine andere Wahl, als zwischen Himmel und Hölle übrig läßt.

Die in der unglücklichen Periode des allgemeinen Verfalls der Sitten, Wissenschaften und Künste ausgeartete und verunstaltete Platonische Idee der immateriellen Intelligenzen wurde auf diese Weise die Grundlage der orthodoxen, das heißt, der durch das kirchliche Glaubenstribunal fest gesetzten Vorstellungsart von den beyden Grundwahrheiten der Religion, die ihren Rang einer immer zunehmenden Menge von Dogmen überlassen mußten, bey denen sie bloß voraus gesetzt, und durch welche ihr vernünftiger Sinn immer mehr und mehr verdrängt wurde. Aus dieser in ihren Grundwahrheiten verfälschten Religion, die nun nicht mehr der Sittenlehre der Vernunft Sanktion geben konnte, ergab sich eine besondere, der philosophischen entgegen gesetzte, theologische Moral, die durch den Namen der Mönchischen vielleicht am bestimmtesten bezeichnet wird, weil sie das Mönchthum in der Christenheit erzeugt, und sich in ihrer ganzen Strenge, wenigstens der Theorie nach, in den Mönchsklöstern bis auf den heutigen Tag erhalten hat; ungeachtet sie auch außer derselben an der so genannten geistlichen Sittenlehre aller christlichen Religionsbekenntnisse in mehr oder weniger auffallenden Spuren fortdauert.

Das Sittengesetz, das von der Philosophie nothwendig verkannt werden muß, wenn es von derselben anders woher, als aus der Natur der Ver-

nunft abgeleitet wird, war von den Neuplatonikern aus ihren schwärmerischen Philosophemen über die Natur der Seele und der Gottheit abgeleitet worden.

Da sie die Substanz der Seele in allen ihren Eigenschaften und Beschaffenheiten für das Gegentheil von der Substanz der Körper, den Leib für den Kerker der Seele, und den Menschen für einen, in einem widernatürlichen Zustande sich befindenden, Geist hielten; so unterschieden sie nicht nur, sondern trennten auch im eigentlichsten Verstande die beyden wesentlichen Bestandtheile des menschlichen Begehrungsvermögens, und erklärten die Forderungen der geistigen Natur mit den Forderungen der physischen für schlechterdings unverträglich. Freylich wurde dieser Erklärungsgrund des Widerspruches in der menschlichen Natur von den aus dem Heidenthume herüber gekommenen Kirchenvätern gegen einen andern vertauscht, den ihre Bekehrer in den heiligen Büchern ihrer Nation gefunden hatten. Allein auch die jüdischen Kirchenväter hatten die Philosophie, die sie bey ihrer Exegese anbrachten, mit ihren heidnischen Proselyten aus einerley Quelle geschöpft. Die Lehre von dem Widerspruche zwischen Leib und Seele, konnte unmöglich aus der Mosaischen Erzählung vom Falle des ersten Menschen, die keine Spur davon enthält, entlehnt seyn. Hingegen konnte die Geschichte des Sündenfalles damals für sehr geschickt gehalten werden, die auffallende Lücke auszufüllen,

welche von den Neuplatonikern in die Platonische Theorie des Widerspruches zwischen Geist und Materie dadurch gemacht wurde, daß sie die Materie nicht wie Plato als ewig annahmen, und ihre Bösartigkeit aus dem Begriff ihrer Natur erklärten, sondern den Ursprung der Materie aus der Gottheit selbst ableiteten, und sichs dadurch unmöglich machten, auf die Frage über den **Ursprung des Uebels** irgend eine Antwort zu geben, die nicht selbst wieder diese Frage veranlaßte. Die philosophirenden Judenchristen glaubten eine solche Antwort gefunden zu haben: „Die materielle (physische) Natur konnte, in wie ferne sie durch die Gottheit entstand, unmöglich böse seyn. Ihre Bösartigkeit mußte also die Folge einer Thatsache seyn, die nicht der Gottheit zugeschrieben werden konnte. Eine solche Thatsache ist der Sündenfall des ersten Menschen; und die leidige Folge desselben ist das Verderbniß der menschlichen Natur, das in dem Widerspruche zwischen Geist und Körper besteht. Der Fluch, den die Sünde in die Welt brachte, traf nicht nur den Menschen, sondern die gesammte physische Natur, die bloß um des Menschen willen geschaffen war, und nun denselben zu züchtigen, durch physische Uebel verunstaltet wurde."

Der Widerspruch zwischen Seele und Leib war sehr bald das Princip der christlichen Sittenlehre geworden; wenigstens ist er der Schlüssel zu derjenigen durchgängigen Entgegensetzung zwischen dem Menschen und dem Christen, dem weltlichen und

geistlichen Interesse, dem gegenwärtigen Leben und dem zukünftigen, welche den gemeinschaftlichen Inhalt aller Exegesen und Homilien aus jenen Zeiten ausmacht. Da man die Triebe, die in der Organisation ihren Grund haben, für ursprünglich böse hielt: so gab es keine andere Pflicht für dieses Leben, als einen unaufhörlichen Kampf, der nicht etwa die Lenkung, sondern die Unterdrückung und Ausrottung jener Triebe, zum Zwecke hatte. Die erhabenen Lehren des Evangeliums von der Selbstverläugnung, Abtödtung des Fleisches, Verachtung der Welt u. s. w. wurden in einem groben buchstäblichen Sinne genommen, und dadurch zu einem bloßen Commentar der mystischen Entkörperungslehre herab gewürdiget.

Die Religion, welche vormals den Menschen zum Bürger bilden half, war nun im Begriffe ihr eigenes Werk zu zerstören; indem sie ihm Pflichten auflegte, die mit den Bedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaft unerträglich waren. Sie mußte freylich von der Strenge ihrer Forderungen nachlassen, wenn sie nicht mit der Ausrottung des menschlichen Geschlechtes sich selbst zerstören wollte; und die Mystagogen waren sehr bald genöthiget, die Vorschriften der geistigen Vollkommenheit, die mit der Fortdauer der Staaten durchaus nicht bestehen konnten, unter dem Namen der evangelischen Rathschläge, von den unnachläßlichen Pflichten zu unterscheiden, und die Fortpflanzung der Gattung, den Besitz des Eigenthums und den Gebrauch des freyen

Willens (in weltlichen Angelegenheiten) an denjenigen zu toleriren, die sich aus Zulassung Gottes zu schwach fühlten, schon hienieden das Leben eines entkörperten Geistes anzufangen. Allein da einmal das Mönchthum das Ideal der Vollkommenheit des Christenthums geworden war; so konnte die an die Stelle der Moralität getretene Frömmigkeit des gemeinen Christen nur in der größten möglichen Annäherung zur Heiligkeit des Mönches bestehen. Der Laye führte einen christlichen Wandel, in dem er, wo er konnte, den Mönchen nachahmte, und für alles übrige Buße that.

Es wird Sie, mein Freund, weniger befremden, daß eine Lehre, die sich ursprünglich auf mißlungene Spekulationen der Metaphysik gründet, einen so allgemeinen Eingang finden, und bey allem unnatürlichen Zwange, den sie den natürlichsten Neigungen anthut, auch außer den Mönchsklöstern so einleuchtend werden konnte: wenn Sie bedenken, wie sehr jene Spekulationen im gegenwärtigen Falle durch die gemeinste Vorstellungsart unterstützt wurden. Die Einbildungskraft des gemeinen Mannes bedarf nur einer sehr geringen Beyhülfe, wenn sie an der im Selbstbewußtseyn eines jeden Menschen vorkommenden Unterscheidung zwischen dem vorstellenden Ich und der vorgestellten Organisation eine entgegen gesetzte Natur zwischen Seele und Leib wahrnehmen soll. Ein noch so ungebildeter Verstand, dem einmal jene Unterscheidung geläufig geworden ist, findet in seinen rohen Begrif-

sen Prämissen genug, aus denen es ihm ohne Mühe begreiflich gemacht werden kann, daß der Geschlechtstrieb, und alles Streben nach Genüssen, bey welchen die sinnlichen Werkzeuge gebraucht werden, seinen Grund im Leibe haben; daß die vom Leibe verschiedene Seele von diesen Trieben frey seyn müsse, und daß in diesen Trieben, und folglich im Leibe, der Reiz zum Bösen liege u. s. w.

Da die praktische Vernunft ihre Verbothe vor ihren Gebothen ankündiget, die Vermeidung des Bösen dem Wirken des Guten vorher gehen muß, und die Menschen weit früher einsehen lernen, worin der Mißbrauch, als worin der vernünftige Gebrauch ihrer sinnlichen Triebe besteht: so blieb der menschliche Geist während des Stillstandes, den die Ausartung des Christenthums in der durch dasselbe angefangenen moralischen Kultur verursacht hatte, nicht nur bey der Einsicht des Verbothenen, des Bösen, des Mißbrauchs stehen; sondern er dehnte (durch die in ihren Grundwahrheiten verfälschte Religion irre geführt) das Verboth auch auf das ihm unbekannte Gebothene aus, hielt das von ihm verkannte Gute für Böse, und jeden Gebrauch der sinnlichen Triebe für Mißbrauch. Zu stark um sich vom Instinkte lenken zu lassen, und zu schwach den Instinkt zu lenken, machte er den Versuch, ihn zu unterdrücken; und um dem Laster auszuweichen, floh er alle Gelegenheiten zur Tugend.

Da die philosophische Idee der Gottheit von den Kirchenvätern aus einerley Quelle mit der Idee der Seele geschöpft wurde: so hatte die Grundwahrheit vom Daseyn Gottes mit der Grundwahrheit vom zukünftigen Leben eben dasselbe Schicksal, und folglich auch eben denselben Einfluß auf die Ausartung der christlichen Moral in die mönchische.

Schon Plato hat den Begriff der Gottheit durch Entgegensetzung mit der Materie bestimmt, die er für das ursprünglich Formlose, so wie die Gottheit für die Urquelle aller Formen hielt, die von Ewigkeit her als die Urbilder der endlichen Dinge im Verstande Gottes vorhanden gewesen wären. Da dieser Vorstellungsart zufolge, die endlichen Substanzen nur in so ferne gut seyn konnten, als sie an den Formen des göttlichen Verstandes — in so ferne böse seyn mußten, als sie an der Formlosigkeit der Materie Theil nahmen: so bestand auch die Moralität des Menschen in der Entfernung von der Materie und in der Annäherung zur Gottheit. Allein da Plato die Formen der Körper für Nachbilder der göttlichen Ideen erkannte: so verwarf er keineswegs jeden Genuß, der den Gebrauch der sinnlichen Werkzeuge voraus setzt; sondern nur denjenigen, der in der Bösartigkeit der Materie, in unordentlichen Trieben, seinen Grund hat, und es dem Geiste unmöglich macht, die Nachbilder der Ideen Gottes an der Materie wahrzunehmen, und durch dieselben zum Bewußtseyn der in

der geistigen Natur vorhandenen Urbilder zu gelangen. Daher empfahl Plato den Genuß der Schönheiten der Natur und der Kunst, der nachmals durch die Mönchsmoral als unheilig und gefährlich verschrieen wurde, bey jeder Gelegenheit als Mittel zur Tugend; und seine Sittenlehre, so schwärmerisch sie auch selbst in ihren Grundbegriffen war, wurde durch die Gesundheit seiner Seele, die Richtigkeit seines Geschmackes, und durch den edlen gebildeten Geist seines Zeitalters gegen die Ausartung bewahrt, zu der sie den Keim enthielt, und die nachmals von den Neuplatonikern und Mönchen so weit getrieben wurde.

Die Inkonsequenz des neueren Platonismus war zwar in so ferne von der Lehre des Plato abgewichen, als sie die Materie selbst von der Gottheit ableitete. Aber sie hatte die Bösartigkeit nicht nur der Materie gelassen, sondern dieselbe auf alle endlichen Wesen, oder auf die gesammte Natur in so ferne übertragen, als sie annahm, daß selbst die geistige Natur, in wie ferne sie Natur, das heißt endliche Substanz ist, ausarten müsse, wenn sie sich selbst überlassen, und nicht durch eine besondere Einwirkung der Gottheit (Gnade) vor Ausartung bewahrt würde. Der Charakter der Gottheit, den Christus durch reine moralische Gesinnung offenbarte, wurde durch die Philosophie der Kirchenväter vermittelst der Entgegensetzung mit der Natur bestimmt. Als reine unkörperliche

Intelligenz konnte die Gottheit an dem Menschen nur in so ferne Wohlgefallen finden, als dieser in der Eigenschaft einer reinen Intelligenz handelte, und folglich allen denjenigen Trieben entgegen arbeitete, die ihren Grund im organischen Körper hatten; und als übernatürliche Intelligenz konnte die Gottheit auch nur diejenigen geistigen Handlungen der menschlichen Seele billigen, die nicht aus natürlichen Beweggründen, sondern lediglich um der Gottheit willen, und durch unmittelbaren Einfluß der Gottheit unternommen und ausgeführt wurden. Daher erklärten die christlichen Mystagogen nicht nur jede Befriedigung der sinnlichen Triebe, sondern selbst das Denken für unheilig, sobald dasselbe durch keine übernatürliche Erleuchtung des heiligen Geistes geleitet wurde. Da diese Erleuchtung in Rücksicht auf die Grundwahrheiten der Religion nur den die Kirche repräsentirenden Bischöffen zu Theil wurde: so wurde selbst das Denken über die Gottheit, in wie ferne dasselbe von den Glaubensformeln abwich, für eine unnachläßliche Sünde gegen den heiligen Geist erklärt; während die Befriedigung der sinnlichen Triebe, in wie ferne sie zur Existenz der Gläubigen als conditio sine qua non unvermeidlich ist, auf Nachsicht von der Barmherzigkeit Gottes zählen konnte.

Auch bey dieser Idee der mystischen Metaphysik trifft der ungebildete gemeine Menschenverstand mit der verirrten philosophirenden Vernunft auf

eben

eben demselben Abwege zusammen, und macht uns die schnelle und allgemeine Verbreitung derselben in der christlichen Welt, und die wichtige Rolle, welche sie in der Volksreligion gespielt hat, und zum Theile noch spielt, sehr begreiflich. Ich befinde mich hier bey dem Punkte, wo sich Metaphysik und Hyperphysik einander die Hand bieten. Denn ungeachtet die letztere, von philosophischen Köpfen bearbeitet, Materialien zu einem Systeme enthält, das so gut als irgend ein anderes der bisherigen den Namen eines Philosophischen verdient: so gehört sie doch, in wie ferne sie auf übernatürliche Fakta gebaut ist, dem nach dem Zeugnisse der Sinne urtheilenden gemeinen Verstande an, den die philosophirende Vernunft bey mancher Verlegenheit mit Recht und Unrecht zu Hülfe zu rufen gewohnt ist.

Wenn Nationen, die noch nicht aus dem Zustande der Barbarey heraus getreten, oder in denselben zurück gesunken sind, auf was immer für einem Wege dazu gekommen sind, einen von der Natur verschiedenen Gott zu glauben: so werden sie diesen Gott der Natur, eben so wie die Seele dem Leibe, im geraden Widerspruch entgegen setzen, aber ihn auch zugleich in eben dem Verhältnisse mit der Natur verwechseln, als sie mit der Natur noch unbekannt sind. In der Dämmerung der Vernunft kann der Uebergang von der nächsten besten natürlichen Wirkung zu einer übernatürlichen Ursache ohne einen merklichen Sprung geschehen.

Willens (in weltlichen Angelegenheiten) an denjenigen zu toleriren, die sich aus Zulassung Gottes zu schwach fühlten, schon hienieden das Leben eines entkörperten Geistes anzufangen. Allein da einmal das Mönchthum das Ideal der Vollkommenheit des Christenthums geworden war; so konnte die an die Stelle der Moralität getretene Frömmigkeit des gemeinen Christen nur in der größten möglichen Annäherung zur Heiligkeit des Mönches bestehen. Der Laye führte einen christlichen Wandel, in dem er, wo er konnte, den Mönchen nachahmte, und für alles übrige Buße that.

Es wird Sie, mein Freund, weniger befremden, daß eine Lehre, die sich ursprünglich auf mißlungene Spekulationen der Metaphysik gründet, einen so allgemeinen Eingang finden, und bey allem unnatürlichen Zwange, den sie den natürlichsten Neigungen anthut, auch außer den Mönchsklöstern so einleuchtend werden konnte: wenn Sie bedenken, wie sehr jene Spekulationen im gegenwärtigen Falle durch die gemeinste Vorstellungsart unterstützt wurden. Die Einbildungskraft des gemeinen Mannes bedarf nur einer sehr geringen Beyhülfe, wenn sie an der im Selbstbewußtseyn eines jeden Menschen vorkommenden Unterscheidung zwischen dem vorstellenden Ich und der vorgestellten Organisation eine entgegen gesetzte Natur zwischen Seele und Leib wahrnehmen soll. Ein noch so ungebildeter Verstand, dem einmal jene Unterscheidung geläufig geworden ist, findet in seinen rohen Begriffen

sen Prämissen genug, aus denen es ihm ohne Mühe begreiflich gemacht werden kann, daß der Geschlechtstrieb, und alles Streben nach Genüssen, bey welchen die sinnlichen Werkzeuge gebraucht werden, seinen Grund im Leibe haben; daß die vom Leibe verschiedene Seele von diesen Trieben frey seyn müsse, und daß in diesen Trieben, und folglich im Leibe, der Reiz zum Bösen liege u. s. w.

Da die praktische Vernunft ihre Verbothe vor ihren Gebothen ankündiget, die Vermeidung des Bösen dem Wirken des Guten vorher gehen muß, und die Menschen weit früher einsehen lernen, worin der Mißbrauch, als worin der vernünftige Gebrauch ihrer sinnlichen Triebe besteht: so blieb der menschliche Geist während des Stillstandes, den die Ausartung des Christenthums in der durch dasselbe angefangenen moralischen Kultur verursacht hatte, nicht nur bey der Einsicht des Verbothenen, des Bösen, des Mißbrauchs stehen; sondern er dehnte (durch die in ihren Grundwahrheiten verfälschte Religion irre geführt) das Verboth auch auf das ihm unbekannte Gebothene aus, hielt das von ihm verkannte Gute für Böse, und jeden Gebrauch der sinnlichen Triebe für Mißbrauch. Zu stark um sich vom Instinkte lenken zu lassen, und zu schwach den Instinkt zu lenken, machte er den Versuch, ihn zu unterdrücken; und um dem Laster auszuweichen, floh er alle Gelegenheiten zur Tugend.

Da die philosophische Idee der Gottheit von den Kirchenvätern aus einerley Quelle mit der Idee der Seele geschöpft wurde: so hatte die Grundwahrheit vom Daseyn Gottes mit der Grundwahrheit vom zukünftigen Leben eben dasselbe Schicksal, und folglich auch eben denselben Einfluß auf die Ausartung der christlichen Moral in die mönchische.

Schon Plato hat den Begriff der Gottheit durch Entgegensetzung mit der Materie bestimmt, die er für das ursprünglich Formlose, so wie die Gottheit für die Urquelle aller Formen hielt, die von Ewigkeit her als die Urbilder der endlichen Dinge im Verstande Gottes vorhanden gewesen wären. Da dieser Vorstellungsart zufolge, die endlichen Substanzen nur in so ferne gut seyn konnten, als sie an den Formen des göttlichen Verstandes — in so ferne böse seyn mußten, als sie an der Formlosigkeit der Materie Theil nahmen: so bestand auch die Moralität des Menschen in der Entfernung von der Materie und in der Annäherung zur Gottheit. Allein da Plato die Formen der Körper für Nachbilder der göttlichen Ideen erkannte: so verwarf er keineswegs jeden Genuß, der den Gebrauch der sinnlichen Werkzeuge voraus setzt; sondern nur denjenigen, der in der Bösartigkeit der Materie, in unordentlichen Trieben, seinen Grund hat, und es dem Geiste unmöglich macht, die Nachbilder der Ideen Gottes an der Materie wahrzunehmen, und durch dieselben zum Bewußtseyn der in

der geistigen Natur vorhandenen Urbilder zu gelangen. Daher empfahl Plato den Genuß der Schönheiten der Natur und der Kunst, der nachmals durch die Mönchsmoral als unheilig und gefährlich verschrieen wurde, bey jeder Gelegenheit als Mittel zur Tugend; und seine Sittenlehre, so schwärmerisch sie auch selbst in ihren Grundbegriffen war, wurde durch die Gesundheit seiner Seele, die Richtigkeit seines Geschmackes, und durch den edlen gebildeten Geist seines Zeitalters gegen die Ausartung bewahrt, zu der sie den Keim enthielt, und die nachmals von den Neuplatonikern und Mönchen so weit getrieben wurde.

Die Inkonsequenz des neueren Platonismus war zwar in so ferne von der Lehre des Plato abgewichen, als sie die Materie selbst von der Gottheit ableitete. Aber sie hatte die Bösartigkeit nicht nur der Materie gelassen, sondern dieselbe auf alle endlichen Wesen, oder auf die gesammte Natur in so ferne übertragen, als sie annahm, daß selbst die geistige Natur, in wie ferne sie Natur, das heißt endliche Substanz ist, ausarten müsse, wenn sie sich selbst überlassen, und nicht durch eine besondere Einwirkung der Gottheit (Gnade) vor Ausartung bewahrt würde. Der Charakter der Gottheit, den Christus durch reine moralische Gesinnung offenbarte, wurde durch die Philosophie der Kirchenväter vermittelst der Entgegensetzung mit der Natur bestimmt. Als reine unkörperliche

Vorrede.

Die nächste Absicht der in dem gegenwärtigen Bande gesammelten Briefe war nicht mehr meinen Freund zum Studium der Kantischen Philosophie einzuladen, sondern ihm dasselbe in Rücksicht auf denjenigen Theil dieser Philosophie, der das unmittelbarste Interesse für ihn hat, den er am besten verstanden zu haben glaubt, und der mir nichts desto weniger am meisten einer Erörterung für ihn zu bedürfen schien, zu erleichtern. Die Kritik der praktischen Vernunft hat in seinem Herzen einen eben so untrüglichen als

bereitwilligen Ausleger gefunden, der aber gleichwohl in so ferne mißverstanden werden kann, als man es bey den bloßen Aussprüchen desselben auch in solchen Fällen bewenden läßt, wo man die Gründe davon aufsuchen sollte. Der Gebrauch, den mein Freund von manchen Ausdrücken und Redensarten jenes wichtigen Werkes zu machen anfing, ließ mir kaum einen Zweifel übrig, daß bey seinen neuen Ueberzeugungen das sittliche Gefühl dem Geschäfte der philosophierenden Vernunft nicht selten zuvor geeilt haben müsse. Ich sah ihn Behauptungen, die nach der Absicht des Philosophen von Königsberg nichts als vorläufige Erläuterungen seyn sollten, als Erklärungen und Grundsätze anwenden, und sich dadurch in die Nothwendigkeit versetzen, dasselbe System, das ihn, im Ganzen genommen, über alle seine Erwartung befriediget hat, in manchen einzelnen Theilen widersprechend zu finden. Ueberzeugt, daß ich seinen hieraus entstandenen Bedenklichkeiten auf keine andere Weise abzuhelfen vermöchte, entschloß ich mich zu dem Versuch, ihm das ganze Fundament der neuen Moralphilosophie aus einem Gesichtspunkte zu zeigen,

der von dem Kantischen gänzlich verschieden wäre, und durch den er genöthiget würde, die Theile desselben, die seinem Blicke bisher zu nahe gelegen hatten, in einer größeren Entfernung, diejenigen aber, die er in dunkler Ferne kaum zu bemerken schien, in der Nähe ins Auge zu fassen.

Ich schlug dabey folgenden Weg ein.

Einige ziemlich weit verbreitete und tief eingewurzelte Vorurtheile gegen die Kantische Philosophie überhaupt, auf welche mich mein Freund aufmerksam gemacht hatte, wurden mir die Veranlassung, ihn für den Gang und die Methode meiner künftigen Betrachtungen im ersten Briefe vorzubereiten.

Die vorläufigen Kenntnisse, durch deren Entwickelung ich hierauf den neuen philosophischen Begriff von der Sittlichkeit zu beleuchten unternehme, zerfallen in Aeußere und Innere.

Die Einen gehen der ausführlichen Darstellung dieses Begriffes, und der durch

Druckfehler.

S. 39. Z. 3. v. unt. Geschreiber, l. Geschichtschreiber.

S. 41. Z. 10. v. ob. streiche: und nach, aus.

S. 58. Z. 1. v. ob. dies die l. die dies.

S. 87. Z. 13. v. ob. streiche: weil, aus.

Briefe

über die

Kantische Philosophie.

Von

Carl Leonhard Reinhold.

Zweyter Band.

Leipzig,
bey Georg Joachim Göschen
1792.

Das wenige Bekannte ist dem unwissenden Gottesverehrer — Natur, das unendliche Unbekannte — Gott, und er sieht sich genöthiget, allenthalben, wo er nicht die sichtbare Hand der Einen antrifft, die unsichtbare des Andern anzunehmen. Die Glieder der Kette, an welcher jede einzelne Begebenheit hängt, sind in den meisten Fällen allen menschlichen Augen verborgen; nur der letzte Ring, der sie alle an Jupiters Throne fest hält, ist groß und scheinbar genug, um allgemein bemerkt zu werden.

Dies gilt besonders von den schreckbaren Naturerscheinungen während der früheren Jugend des menschlichen Geschlechtes. Je ungewöhnlicher eine solche Erscheinung war, um so viel weniger fand der rohe und unerfahrne Sohn der Natur in der Reihe seiner bisherigen Erfahrungen etwas, das er sich als Ursache davon angeben konnte. Je fürchterlicher sie war, desto mehr bekümmerte er sich um ihre Ursache, und desto geneigter war er, dieselbe außerhalb der Reihe seiner Erfahrungen (außerhalb der Natur) aufzusuchen. Je größer sie war, je unermeßlicher für seine betäubte Vorstellungskraft, desto augenscheinlicher wurde ihm die unbekannte übernatürliche Ursache. So verschieden nun auch Begebenheiten dieser Art von einander seyn mochten; wenn sie nur ungewöhnlich, fürchterlich, und groß waren: so führten sie ihn immer auf ein und ebendasselbe

unbekannte übernatürliche Wesen zurück, das sich bey jeder ähnlichen Gelegenheit seiner Phantasie tiefer eindrückte. Bey dem immer zunehmenden Drange, ein ihm so wichtiges Wesen näher kennen zu lernen, war nichts natürlicher, als daß er die Eigenschaften und die Sinnesart der Gottheit aus dem, was er sie wirken, und folglich auch wollen ließ, errathen zu können glaubte.

Da Gott immer das Ungewöhnliche, die Natur aber das Gewöhnliche wirkte und wollte: so entwickelte sich nach und nach die Idee eines Widerspruches in der Weise zu handeln und zu wollen zwischen Gott und der Natur. Sie handelten einander entgegen, und wo man in der Natur einen Willen annehmen zu müssen glaubte, da setzte man einen das Gegentheil der Gottheit wollenden, einen bösen Geist hin.

Da Gott immer das Schreckbare, die Natur aber das Angenehme that und wollte: so wurde der erwähnte Widerspruch viel auffallender. Bey den Frömmeren, oder, welches in jenen Zeiten eben dasselbe war, bey den Furchtsameren, mußte mit der Ehrfurcht vor dem Urheber des Schreckbaren, gegen die wirkende Ursache des Angenehmen eine Art von Gleichgültigkeit entstehen, die besonders bey lang anhaltenden Beängstigungen in Verachtung überging. Hierzu kamen noch die schlimmen Folgen des nur zu gewöhnlichen Mißbrau-

ches im Genusse des Angenehmen. Dasjenige, was den Unbesonnenen zu Handlungen, die ihn unglücklich machten, verleitet hatte, war angenehm; dasjenige, was ihn von solchen Handlungen zurück hielt, schreckbar. Die unbestimmten Begriffe vom Angenehmen, Bösen und Natürlichen einerseits, andrerseits aber vom Schreckbaren, Guten und Göttlichen flossen in zwey dunkle Hauptideen zusammen. Es schien ausgemacht, Gott dringe eben so sehr aufs Entbehren, als die Natur aufs Genießen. Der Schmerz wurde heilig, die Freude unheilig; Erzeugen Naturdienst, Zerstören Gottesdienst. Man glaubte durch Ueberschwemmungen, Erdbeben u. s. w. und hauptsächlich durch den Blitzstrahl erfahren zu haben, was der heilige und wohlgefällige Wille Gottes wäre; eilte mit Brandopfern von Früchten, Thieren und Menschen herbey, und brachte lieber freywillig etwas, um nicht gezwungen alles hingeben zu müssen. Die Natur stärker als alle Vorurtheile, hatte sich indessen gleichwohl im Besitze derjenigen Genüsse, von denen die Fortdauer sowohl der Individuen als der Gattung abhängt, erhalten; und die Menschen waren sich bewußt, von Zeit zu Zeit der Natur durch solche Genüsse gedient zu haben. Sie zitterten daher vor den schlimmen Folgen, und suchten ihrer lästigen Furcht dadurch los zu werden, daß sie die Gottheit von Zeit zu Zeit durch freywilliges Entbehren, durch Schmerzen und Zerstören besänftigten.

Der Umstand endlich, daß man die großen Begebenheiten immer von Gott; die kleineren hingegen von der Natur herleitete, mußte die Entgegensetzung zwischen Gott und Natur aufs höchste treiben. Indem man Gott selbst unmittelbar dasjenige wirken ließ, was über die bekannten Kräfte der Natur hinaus zu gehen schien; ließ man ihn zuletzt auch fast nichts mehr wollen, als was über die Kräfte der Natur wirklich hinaus ging. Der Mensch hatte nicht natürliche Kräfte genug den Forderungen Gottes an ihn Genüge zu thun; er mußte mit übernatürlichem Vermögen, mit dem, was man in der Folge in den theologischen Schulen Gnade nannte, von oben herab ausgerüstet werden, wenn er etwas vornehmen sollte, was weder böse noch gleichgültig, das heißt weder im Widerspruche noch im Gegensatze mit dem Willen Gottes stehen sollte. Die Natur, der man nur Kleinigkeiten zutraute, sank immer tiefer in den Augen der Frömmigkeit herab, in dem Verhältnisse, als sich von Zeit zu Zeit wahre und eingebildete Bedürfnisse zeigten, die man durch keine natürlichen Mittel zu befriedigen wußte. Bey allen diesen Gelegenheiten wurde man gewohnt, die Gottheit herbey zu rufen, die Natur vorbey zu gehen, und sich selbst aller Mittel zu berauben, um seinen Zweck desto gewisser zu erreichen. Die Auflösung schwerer Aufgaben für den Verstand wurde von Geheimnissen, den Gedanken Gottes; und die Ausführung schwerer Unternehmungen von Wundern, den Handlungen Gottes, erwartet.

Der Maaßstab, womit die Größe einer Wirkung gemessen wurde, war die Stärke des sinnlichen Eindruckes und des sichtbaren Aufwandes von Kräften. Es konnte daher nicht fehlen, daß man in jenen Zeiten oft an sich sehr unbedeutende Begebenheiten auf die Rechnung Gottes, sehr wichtige hingegen auf die Rechnung der Natur setzte. Nicht nur an der majestätischen Stimme des Donners, auch an den gichtischen Verzerrungen der Pythia erkannte man den gegenwärtigen Gott. Hingegen erklärte man noch in den spätesten Zeiten die Tugenden eines Sokrates für glänzende Laster, weil man sie den natürlichen Kräften dieses Mannes, und keiner theologischen Gnade zuschrieb.

Was dem Urheber der schreckbaren Naturerscheinungen gefallen sollte, mußte gewaltsame Anstrengungen gekostet haben. Was mit Leichtigkeit und Lust geschah, war entweder gleichgültig oder böse. Die Schwierigkeiten, die man beym Opfern, Entbehren, und Selbstpeinigen fühlte, theilten daher der Heiligkeit dieser Gebräuche eine besondere Sanktion mit; und machte, daß man das leichte Genießen um so viel unheiliger fand. Wenn man sich bey Opferschmäusen mit freyerem Gewissen und reichlicher als sonst gütlich that: so geschah es, weil man sich durch vorher gegangenes Fasten, und durch die Brandopfer die Erlaubniß, oder wenigstens die Nachsicht der Gottheit eingehandelt zu haben glaubte.

In dem Verhältnisse, als die Erfahrungen des menschlichen Geschlechtes, und mit denselben die Bekanntschaft mit der Natur zunahm, nahmen die ungewöhnlichen schreckbaren und auffallend großen Erscheinungen ab, und das Vorurtheil des Widerspruches zwischen Gott und der Natur fand in so ferne immer weniger Nahrung. Allein dieses gilt auch nur von der physischen Natur. Der sinnlich vorgestellte Widerspruch zwischen ihr und der Gottheit war endlich in helleren Zeitaltern beynahe ganz verschwunden, und die übernatürlichen Kräfte wurden nur bey außerordentlichen Gelegenheiten in Bewegung gesetzt, nicht um der Natur entgegen zu wirken, sondern ihre unzureichenden Kräfte zu erhöhen oder zu ersetzen. Der moralische Widerspruch hingegen zwischen Gott und dem Menschen blieb nicht nur übrig, sondern erhielt mit jedem unauflöslichen Probleme über die unzähligen Collisionen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft neue Bestätigung. Der sinnliche Trieb hieß der menschliche, oder auch der natürliche, sich selbst überlassene Wille; die bis dahin nur durch Verbothe sich äußernde moralische Vernunft, hieß der Wille Gottes.

Dieser Widerspruch wurde endlich vom Willen auch auf die denkende Vernunft ausgedehnt. Ihre Weisheit, mit welcher sie natürlicher Weise in sehr vielen Fällen die Forderungen des sinnlichen Triebes gegen mißverstandene Religiosität in

Schutz nehmen mußte, wurde Thorheit vor Gott. Je öfter sie bey fortschreitender Kultur mit Zweifeln und Einwendungen gegen die herrschende Vorstellungsart von der Gottheit, und gegen die Glaubensartikel auftrat, desto mehr wurden die Priester und frommen Layen in ihrer Meynung von der Verkehrtheit und Unheiligkeit der natürlichen Vernunft bestärkt. Sie hatte durch die Erbsünde eben so sehr gelitten, als der Wille. Beyde waren durch natürliche Mittel unheilbar; der Vernunft konnte nur durch Geheimnisse, dem Willen nur durch Wunder geholfen werden, und ihre Widerspenstigkeit gegen die unbegreiflichen Gedanken, und den unerforschlichen Willen Gottes, war durch nichts zu bändigen, als durch blinden Glauben, und blinden Gehorsam.

Allmählicher Uebergang aus der Herrschaft des bloßen Instinktes zur Selbstbeherrschung durch Vernunft, scheint mir das endliche Resultat der Geschichte der Menschheit. Wenn man den Punkt, von dem die Menschheit ausgegangen ist, mit demjenigen, dem sie sich nähern muß, vergleicht: so ergiebt es sich, daß eine Zeit gewesen ist, in welcher die Geisteskräfte des Menschen zu schwach waren, und daß eine Zeit kommen muß, in welcher sie zu stark seyn werden, um das Joch des blinden Glaubens und Gehorsams zu ertragen. Nie waren die Menschen der Gottheit näher, als in diesen Zeiten, in welchen

sie, dem Urtheile der Frömlerzunft zufolge, am meisten von ihr entfernt seyn sollten.

In der Periode des bloßen Instinktes und der gänzlichen Unthätigkeit der Vernunft, da die junge Menschheit als Säugling am Busen der Natur lag, und weder von metaphysischen Ideen noch hyperphysischen Glaubensartikeln träumte: offenbarte ihr der Urheber der Natur seinen Willen durch die Stimme ihres ungebildeten aber auch unverdorbenen Herzens. Sie erfüllte sein Gesetz durch die Befriedigung ihrer unschuldigen Triebe, wurde bey jedem ihrer Schritte von ihm selbst geleitet, und war vollkommen Eines Sinnes mit ihm, ohne daß sie ihn von der Natur, dem Organe, durch welches er ihr allein sichtbar werden konnte, zu unterscheiden vermochte. Während dieser reinsten und unmittelbarsten Gemeinschaft, die zwischen Gott und Sterblichen ohne Vermittelung der Vernunft Statt finden kann, erfuhren sie genau so viel von ihm, als Er sie erfahren lassen wollte.

Die Zunahme der Bevölkerung legte dem menschlichen Instinkte bald genug Hindernisse in den Weg, die nur durch eine Kraft nach und nach überwunden werden konnten, welche bis dahin als bloßes Vermögen unentwickelt in dem Menschen lag, und die allein durch einen langwierigen und schweren Kampf mit jenen Hindernissen zur siegenden Stärke und freyen Wirksamkeit gelangen sollte. Dieses

selbstthätige Vermögen heißt Vernunft. Ihr unentbehrlicher durch äußere Umstände veranlaßter Gebrauch während des Zustandes ihrer Schwäche hatte in dem Natursinne des Menschen jene Unordnung hervor bringen müssen, durch welche die vorige Harmonie mit der Gottheit auf lange Zeit zerstört wurde. Der erste Schritt der Vernunft war durch einen Fall begleitet, war Entfernung von der Natur, und der, durch die Natur lenkenden, Gottheit.

Es gehören Jahrtausende von vielfältigen meistens traurigen Erfahrungen dazu, bis der freygelassene Zögling der Natur aus freyer Wahl nicht weniger richtig wollen lernt, als er im Stande der Unschuld aus unvermeidlichem Triebe gewollt hatte; und bis er in der Gesellschaft als Bürger durch Vernunft das Natürliche, Unschuldige, Gesetzmäßige findet, was ihm als bloßen Naturmenschen in seinem engen Familienkreise durch Instinkt eigenthümlich war, mit Einem Worte, bis er sich zur Eintracht zwischen Instinkt und Vernunft empor schwingt.

In der Zwischenzeit, da die Menschheit den unbesonnenen brausenden Jüngling, das Mittelding zwischen Mann und Kind, vorstellte, hatte sie auf der einen Seite dem Instinkte den vorigen Gehorsam aufgekündiget, und auf der andern erst durch ihre Verirrungen lernen müssen, durch Vernunft

ihre eigene Führerinn zu seyn. Aus dem zusammen gesetzten dunkeln Gefühle ihrer Kraft und ihrer Ohnmacht, ihres Vermögens zu herrschen, und ihres Bedürfnisses zu gehorchen, ihrer Abhängigkeit und ihrer Freyheit entstand nach und nach ein Irrthum, der endlich allgemein herrschend wurde, und um so täuschender war, je mehr er wirklich von der Wahrheit entlehnt hatte. Die Menschen glaubten zwar gehorchen, aber nur höheren Wesen, als sie selbst wären, gehorchen zu müssen; unbegreiflichen Wesen, die ihre Eigenschaften durch andere Wege als die Vernunft; übernatürlichen Wesen, die ihren Willen durch andere Wege als die Natur offenbarten. Die Schwäche der Vernunft, und die Unordnung des Instinktes zusammen genommen, machten diejenige Disposition aus, welche die Menschen nicht wahrnehmen ließ, daß die Eigenschaften, die sie der Gottheit beylegten, widersprechend, und die Handlungen, die sie sich von derselben befehlen ließen, ungereimt wären. Diese Disposition ist, was wir heut zu Tage blinden Glauben nennen.

Es thaten sich bald ungebetene Vormünder der Menschen hervor, die schlau genug waren, um ausfündig zu machen, daß ein politisches Gebäude, welches mit dem bleyernen Dache des blinden Gehorsams gedeckt werden sollte, auf keinem andern Grunde fest stehen könne, als auf dem blinden Glauben. Sie traten als Vertraute und

Bevollmächtigte der erwähnten höheren Wesen auf, und nahmen in dieser Eigenschaft das Vermögen, die Freyheit, das Leben, und da ihnen die Vernunft gefährlich zu werden anfing, auch die Vernunft ihrer Untergebenen in Beschlag. Wenn ein Minos, Numa, Lykurg den Göttern nichts anders in den Mund legten, als was ihnen ihre richtigen Einsichten in die Staatskunst, und ihre Liebe gegen ihre Völker eingegeben hatte: so machten sie Ausnahmen von der Regel, nach welcher die vorgebliche Gottheit so abscheulich war, als der Unterdrücker, den sie als ihren politischen Stellvertreter mit unumschränkter Macht, und als den Ausleger ihres Willens mit Unfehlbarkeit belehnet hatte.

Niemals, und nirgendwo war das vollkommenste Wesen den Menschen fremder geworden, als wann und wo es von Abgesandten und Dollmetschern höherer Wesen wimmelte; wo alles im Namen der Götter geschlichtet wurde, wo alles übernatürlich zuging. Nie kannte man den Urheber der Natur weniger, als da man lauter bestimmte Erfahrungsbegriffe von ihm zu haben glaubte, nach welchen es eine allgemein ausgemachte Sache schien, daß er seine Macht nur durch Wunder, und seine Weisheit nur durch Geheimnisse offenbare, und daß man nur durch blinden Glauben an unbegreifliche Thatsachen und unverständliche Sätze auf seine Güte Ansprüche machen könne. Man fürchtete sich,

ihn zum Menschen herab zu würdigen, wenn man sich seine Macht, Weisheit und Güte durch Ideen der menschlichen Vernunft dächte. Man legte ihm daher zwar diese Attribute bey, aber trennte sie sorgfältig von allem Begreiflichen, und unterwarf sie dafür einer Willkühr, die so blind war als das Ungefähr und das Schicksal der Afterphilosophie. Auf der andern Seite hingegen trug man kein Bedenken, ihn als einen Despoten anzukündigen, der den offenen Blick der Vernunft für Entheiligung seiner Majestät aufnähme; beleidigt, und nur durch Blut versöhnt werden könne; seine Gunst auf willkührlich gewählte Lieblinge einschränke u. s. w. Lange genug hat dieser verderbliche Begriff das wohlthätige und unentbehrliche Ideal der höchsten Vollkommenheit verdrängt, das nur reinen Herzen offenbar, und nur durch reine Vernunft erreicht wird. Lange genug hat er die Menschen in eben dem Verhältnisse von Gott und ihrer Glückseligkeit entfernt, als die Aufbewahrer der Geheimnisse und Ausspender der Wundergaben geschäftig waren, sie der Gottheit näher zu bringen; und nur seit kurzem, und noch bey weitem nicht überall, kann man, ohne Gefahr für einen Gottesläugner gehalten zu werden, laut sagen: daß jenem Begriffe zum Glücke des Menschen, kein Gegenstand entspreche.

Nichts ist begreiflicher als wie es zuging, daß sich diese Vorstellungsart so lange unter den Menschen erhalten konnte. So wie sich mit den Fortschritten der bürgerlichen Gesellschaften die Begriffe

entwickelten, und die Bedürfnisse vervielfältigten: fühlten sich die irdischen Wiegötter nicht länger gewachsen, ihr ins unermeßliche anwachsendes Eigenthum mit Einem Blicke zu übersehen. Sie theilten sich in zwey Klassen, wovon die eine die Bewachung der physischen, und die andere der moralischen Kräfte der Menschen auf sich nahm. Der blinde Glaube verbürgte beyden ihren Besitz. Es war also sehr natürlich, daß sie ihm auch wieder den seinigen, mit aller ihrer Macht — das heißt, mit nicht viel weniger als der Summe aller physischen und moralischen Kräfte der Menschen — verbürgten. Was die einen mit vollen Schatzkammern und an der Spitze ihrer Reisigen nicht vermochten, das konnten die andern auf den Kanzeln der Kirchen und Schulen. Allein gemeiniglich erreichten beyde ihre Absichten. Pharao veranstaltete Mangel, und seine Priester — Unwissenheit im Lande; und das Volk drängte sich von allen Seiten an sie heran, um für Brod blind zu gehorchen, und für Belehrung blind zu glauben.

Ich wende meine Blicke von diesem schrecklichen Zustande der Menschheit, der nun wohl gottlob größtentheils vorüber ist; und erhole mich durch die herzerhöhende Aussicht auf die Periode, die mit der errungenen Selbsterkenntniß der Vernunft für die Menschheit angeht. Die Morgenröthe der Unschuld bricht wieder hervor, und die Epoke nähert sich, wo der Mensch aus eigener Kraft auf dem Weg einher geht, worauf er ehedem durch die Hand der

Natur am Gängelbande des Instinkts geführt wurde, der Zeitpunkt wo er als Mann durch Vernunft und Gefühl die Glückseligkeit veredelt und vervielfältiget wieder findet, die er als Kind durchs Gefühl allein kaum gekostet hatte. Die unendliche Macht, Weisheit und Güte, die durch ihre vereinigte Wirkung sein kindliches Herz gelenkt hatte, tritt dann als reines Ideal der höchsten Vollkommenheit aus dem Chaos verworrener Ahndungen hervor, und wird die höchste leitende Grundregel seiner Vernunft; so wie die vornehmste Triebfeder seines Herzens; das Ziel, von dem sein Denken ausgeht, und zu dem ihn sein Wollen zurück führt; der Grund, den er voraus setzt, wenn er im Studium der Natur Ordnung, Zusammenhang, Endzweck aufsucht; der Gegenstand, dem er entgegen strebt, wenn er durch seine Handlungen Ordnung, Zusammenhang, Menschenwohl hervor bringt. So stellt die Stärke der entwickelten Vernunft allein die Harmonie des Menschen mit der Gottheit wieder her, welche durch die Schwäche der unentwickelten Vernunft auf immer aufgehoben schien. O mein Freund! welche Seligkeit liegt in dem Gedanken, etwas, sey es auch noch so wenig, dazu beytragen zu können und zu wollen, daß diese Epoke schneller heran rücke!

Ende des ersten Bandes.

Leipzig,
gedruckt bey Christian Friedrich Solbrig.

Druckfehler.

S. 39. Z. 3. v. unt. Geschreiber, l. Geschicht-schreiber.

S. 41. Z. 10. v. ob. streiche: und nach, aus.

S. 58. Z. 1. v. ob. dies die l. die dies.

S. 87. Z. 13. v. ob. streiche: weil, aus.

Briefe

über die

Kantische Philosophie.

Von

Carl Leonhard Reinhold.

Zweyter Band.

Leipzig,
bey Georg Joachim Göschen
1792.

Vorrede.

Die nächste Absicht der in dem gegenwärtigen Bande gesammelten Briefe war nicht mehr meinen Freund zum Studium der Kantischen Philosophie einzuladen, sondern ihm dasselbe in Rücksicht auf denjenigen Theil dieser Philosophie, der das unmittelbarste Interesse für ihn hat, den er am besten verstanden zu haben glaubt, und der mir nichts desto weniger am meisten einer Erörterung für ihn zu bedürfen schien, zu erleichtern. Die Kritik der praktischen Vernunft hat in seinem Herzen einen eben so untrüglichen als

bereitwilligen Ausleger gefunden, der aber gleichwohl in so ferne mißverstanden werden kann, als man es bey den bloßen Aussprüchen desselben auch in solchen Fällen bewenden läßt, wo man die Gründe davon aufsuchen sollte. Der Gebrauch, den mein Freund von manchen Ausdrücken und Redensarten jenes wichtigen Werkes zu machen anfing, ließ mir kaum einen Zweifel übrig, daß bey seinen neuen Ueberzeugungen das sittliche Gefühl dem Geschäfte der philosophierenden Vernunft nicht selten zuvor geeilt haben müsse. Ich sah ihn Behauptungen, die nach der Absicht des Philosophen von Königsberg nichts als vorläufige Erläuterungen seyn sollten, als Erklärungen und Grundsätze anwenden, und sich dadurch in die Nothwendigkeit versetzen, dasselbe System, das ihn, im Ganzen genommen, über alle seine Erwartung befriediget hat, in manchen einzelnen Theilen widersprechend zu finden. Ueberzeugt, daß ich seinen hieraus entstandenen Bedenklichkeiten auf keine andere Weise abzuhelfen vermöchte, entschloß ich mich zu dem Versuch, ihm das ganze Fundament der neuen Moralphilosophie aus einem Gesichtspunkte zu zeigen,

der von dem Kantischen gänzlich verschieden wäre, und durch den er genöthiget würde, die Theile desselben, die seinem Blicke bisher zu nahe gelegen hatten, in einer grösseren Entfernung, diejenigen aber, die er in dunkler Ferne kaum zu bemerken schien, in der Nähe ins Auge zu fassen.

Ich schlug dabey folgenden Weg ein.

Einige ziemlich weit verbreitete und tief eingewurzelte Vorurtheile gegen die Kantische Philosophie überhaupt, auf welche mich mein Freund aufmerksam gemacht hatte, wurden mir die Veranlassung, ihn für den Gang und die Methode meiner künftigen Betrachtungen im ersten Briefe vorzubereiten.

Die vorläufigen Kenntnisse, durch deren Entwickelung ich hierauf den neuen philosophischen Begriff von der Sittlichkeit zu beleuchten unternehme, zerfallen in Aeußere und Innere.

Die Einen gehen der ausführlichen Darstellung dieses Begriffes, und der durch

denselben bestimmten Principien der Moral und des Naturrechts, welche den Inhalt des sechsten Briefes ausmacht, im zweyten bis fünften vorher. Hier suche ich, durch die Erörterung des Widerstreites zwischen den bisherigen verschiedenen philosophischen Begriffen von Pflicht und Recht, und der Mißhelligkeit zwischen den Principien der moralischen und der bürgerlichen Gesetzgebung, wie auch den Wissenschaften des natürlichen und des positiven Rechts, das Bedürfniß eines bestimmteren Begriffes vom Sittengesetze sichtbar zu machen, und zu zeigen, daß durch den von Kant aufgestellten Begriff die Mißverständnisse gehoben werden, welche jene Uneinigkeit vorzüglich veranlasset und begünstiget haben.

Die **inneren** Prämissen dieses Begriffes, welche nach allem, was in den Kantischen Schriften zum Vortheile desselben geleistet ist, gleichwohl noch erst zu entdecken übrig waren (oder es noch immer sind), betreffen die eigenthümlichen Merkmale des Willens, in wie ferne die freye Handlung desselben sowohl von

der Wirksamkeit der bloßen Vernunft, als von dem unwillkührlichen Begehren verschieden ist. Zu Folge des analytischen Ganges, an welchen die philosophierende Vernunft bey der fortschreitenden Entwickelung der Grundvermögen des Gemüthes gebunden ist, konnten jene Merkmale nur erst nach dem vorläufig bestimmten Begriffe von dem eigenthümlichen Gesetze des Willens, welcher durch Kant zuerst aufgestellt worden ist, gefunden werden. Sie sind in der Kritik der praktischen Vernunft sowohl als in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten zwar nicht unrichtig, aber völlig unentwickelt vorausgesetzt, und die Aufstellung ihrer bestimmten Begriffe ist durch diese Werke zwar erst möglich, aber eben so wenig leicht als entbehrlich gemacht worden. Der Mangel dieser Bestimmtheit hat sich in allen mir bis jetzt bekannt gewordenen Schriften angekündiget, in welchen die Kantische Theorie der Sittlichkeit entweder beurtheilt oder benutzt wird, und in denen die eigentliche und unbedingte Freyheit des Willens, die Kant bey jeder Gelegenheit behauptet, selbst von Freunden seiner Phi-

losophie, entweder als etwas nicht denkbares von der Hand gewiesen, oder ausdrücklich nur auf die sittlich guten Handlungen eingeschränkt, oder doch wenigstens durch Uebertragung auf die Selbstthätigkeit der Vernunft auf eine solche Weise gedacht wird, daß man sie nur durch Inkonsequenz auf die sittlich bösen ausdehnen kann. Daß mir mein langwieriges und mühsames Forschen nach dem Charakter der Freyheit des Willens nicht ganz mißlungen sey, läßt mich die Simplicität und Evidenz hoffen, die ich nach einer gänzlichen Veränderung meiner bisherigen hieher gehörigen Vorstellungsart, in meinen gegenwärtigen Begriffen sowohl von jener Freyheit, als von der besonderen Art der Nothwendigkeit, die der Pflicht — und der besonderen Art der Freyheit, die dem Recht in engster Bedeutung *) ei-

*) Worunter ich mir weder das Vermögen nach Gesetzen zu handeln, noch seine Pflicht zu thun, sondern nur die Willkühr, die durch das Gesetz des Willens zugesichert ist, denken kann.

genthümlich ist, anzutreffen glaube, und durch welche es mir allein möglich werden konnte, in den Versuch einer neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechts (sechster Brief) die Präcision zu bringen, die einige Beurtheiler in demselben gefunden haben. Wahrheitliebende Selbstdenker allein können mich belehren: ob und in wie ferne ich mich in dieser Hoffnung getäuscht habe; und die Wichtigkeit des Gegenstandes macht es mir zur besondern Pflicht, sie um die Wohlthat dieser Belehrung zu bitten.

Vorzüglich möchte ich, so ferne es ohne Unbescheidenheit geschehen könnte, den Verfasser der merkwürdigen Recension der Kritik der praktischen Vernunft in der Allgem. Litt. Zeit. Nr. 188 a. b. 1788. dazu auffordern, dessen Einwendungen, wie er selbst andeuten zu wollen schien, mehr den Ausdruck als den Sinn der Hauptidee jenes Meisterwerkes betroffen haben, und mir bey meinen Untersuchungen über die Freyheit fruchtbare Winke geworden sind. Ich kann mir,

so wenig als Er, in der Wirksamkeit der Vernunft eigentliche Freyheit denken, und, so wenig als Er, die Vernunft in dem Sinne praktisch nennen, als ob sie den vollständigen, durch sich selbst bestimmenden Grund einer Handlung des Willens enthielte. Auch weiß ich, daß man Seine Einwürfe gegen die Freyheit, durch die Berufung auf den gemeinen und gesunden Verstand, oder auf die Thatsache des Bewußtseyns und die Unbegreiflichkeit derselben so lange vergeblich widerlegen werde, als man ihm nicht die Denkbarkeit der Freyheit an einem bestimmten Begriffe vom Willen dargethan haben wird.

Die Wiederholungen, die ich mir bey der ausführlichen, im achten Briefe enthaltenen Erörterung jenes Begriffes erlauben zu müssen glaubte, sind durch die mannigfaltigen Mißverständnisse, die ich von verschiedenen älteren und neueren angenommenen Vorstellungsarten zu besorgen hatte, veranlasset, und vielleicht auch gerechtfertiget.

Nach dieser Ausführlichkeit konnte ich mich im neunten und zehnten Briefe um so viel kürzer fassen, wo ich diesen Begriff gegen die bisherigen metaphysischen Vorstellungsarten von der Seele, und die bisherigen Ueberzeugungsgründe vom Daseyn Gottes zu retten hatte.

Mit dem eilften Briefe, in welchem ich mich eben desselben Begriffes als eines **Schlüssels** zur Geschichte der bisherigen Moralphilosophie bedient habe, beschließen die Betrachtungen, welche sich mit der inneren Möglichkeit des künftigen Einverständnisses unter den Selbstdenkern über die Principien dieser Wissenschaft beschäftigen.

Durch den zwölften und letzten Brief sollte die äußere Möglichkeit dieses Einverständnisses erläutert werden.

Auch von diesem zweyten Bande ist ein großer Theil des Inhalts in verschiedenen einzelnen Aufsätzen durch den teutschen Merkur zur vorläufigen Be-

urtheilung ausgestellt, und theils nach den auf diesem Wege erhaltenen Erinnerungen, theils nach eigenen späteren Einsichten bald berichtiget, bald ergänzt, bald völlig umgearbeitet worden.

Jena, den 1sten Oktober 1792.

Inhalt.

---

1. Brief.

2. Brief.

Inhalt.

3. Brief.

4. Brief.

5. Brief.

6. Brief.

7. Brief.

8. Brief.

9. Brief.

10. Brief.

Inhalt.

Briefe

über

die Kantische Philosophie.

Zweyter Band.

Erster Brief.

Ueber einige Vorurtheile gegen die Kantische Philosophie.

Ihr langes Verzeichniß ungünstiger Urtheile von berühmten Männern über die gegenwärtigen Beschäftigungen der philosophirenden Vernunft hat mich gar nicht befremdet. Haben Sie vergessen, lieber Freund, daß die Philosophie überhaupt, sie mochte auch was immer für einen Beynamen führen, unter den Priestern der Religion und der Gerechtigkeit nie viele Freunde gehabt hat? Fakta, und zwar lauter Fakta der äußern bald natürlichen, bald übernatürlichen Erfahrung, waren von jeher die einzige ächte Erkenntnißquelle, aus welcher die große und herrschende Parthey der sogenannten rechtgläubigen Gottes- und Rechtsgelehrten alle religiöse Ueberzeugung und alles Recht abgeleitet wissen wollte. Aus dem nicht selten wohlgemeynten und immer wohlbezahlten Bestreben dieser Vormünder der übrigen Menschheit, die handgreiflichen Grundfesten, auf denen das zeitliche und ewige Wohl ihrer Zöglinge fest steht, unverrückt zu erhalten, wird die Abneigung derselben gegen die Neuerungen der Philosophen um so begreiflicher, je weniger es sich

läugnen läßt, daß die meisten positiven Glaubensartikel und Rechtstitel in demselben Augenblicke zu schwanken anfangen, als man, in Rücksicht auf die einen über die Möglichkeit, und in Rücksicht auf die andern über die Rechtmäßigkeit der sie begründenden Thatsachen, zu philosophieren beginnt. Hätte die Philosophie, wie man ihr so oft eingeschärft hat, nur über diese zwey Punkte den Finger auf den Mund gelegt, so möchte sie dann alles übrige unter und über dem Monde, die Vernunft selbst nicht ausgenommen, kritisiert haben, ohne daß unsre positiven Theologen und Juristen davon mehrere Kenntniß genommen hätten, als unsre Aerzte, Geschichtsforscher, Dichter u. s. w. (einige seltene Ausnahmen abgerechnet) von allen ihren Schicksalen, Entdeckungen, Vorschlägen u. s. w. wirklich noch immer zu nehmen pflegen. Allein da sie in den letzteren Zeiten mehr als jemals in die ihr fremden Gebiethe jener beyden Fakultäten einzudringen versucht hat; da es nunmehr am Tage liegt, daß dasjenige, was sie natürliche Theologie und Naturrecht nennt, keineswegs ein bloßer Versuch seyn soll, ebendasselbe, was in der positiven Theologie und Jurisprudenz auf sichtbare und hörbare, auch wohl fühlbare Thatsachen gegründet ist, zum Ueberflusse auch noch durch Vernunftbeweise zu unterstützen; da es weltkundig ist, daß die Resultate, welche von diesen beyden philosophischen Wissenschaften aufgestellt werden sollen, mit den symbolischen Büchern der drey privi-

legierten Religionen, mit den durch Herkommen und geschriebene Gesetze geheiligten Formen des Rechtes, und mit den durch wirklichen, zum Theil uralten, Besitz verbürgten Gerechtsamen geistlicher und weltlicher Obrigkeit nicht ohne große Einschränkung bestehen können: so hat es die Philosophie wohl nur dem toleranten Genius unsers Zeitalters zu verdanken, daß man, anstatt auf dem Wege Rechtens gegen sie vorzuschreiten, und ihr durch den obrigkeitlichen Arm Stillschweigen auflegen zu lassen, sich bloß damit begnügt, ihr vor dem Publikum einen bösen Namen zu machen. Hiezu giebt der leidige Umstand, daß die politische Revolution in Frankreich, die man ihr zuschreibt, und die wissenschaftliche, mit welcher sie selbst in Teutschland heimgesucht wird, in Einem Zeitpunkte zusammen treffen, eine ganz neue in ihrer Art einzige Veranlassung. Die Feinde der Philosophie sahen sich dadurch in Stand gesetzt, sie zugleich von zwey sehr empfindlichen Seiten anzugreifen, die Verderblichkeit ihres äußeren Einflusses und die Schwäche ihres inneren Zustandes durch zwey der ganzen Welt vor Augen liegende Beyspiele zu beleuchten, und sie für die fürchterlichen Neuerungen, die sie in Frankreich auf den Gebiethen der Theologen und Juristen angerichtet hat, durch die lächerlichen Neuerungen, die in Teutschland auf ihrem eigenen Gebiethe vorgehen, hart genug büßen zu lassen *).

*) „Wie viele solcher litterarischer Seuchen," schreibt ein ungenannter, aber gewiß nicht namenloser Schrift-

Es war zu vermuthen, daß man über den bösen Namen, der jene beyden Beschuldigungen zusammen genommen bezeichnen soll, nicht lange verlegen seyn würde; und der teutsche Gelehrte, dem Sie so wenig Dank wissen, daß er das gefährliche, aber Gottlob! noch nicht sehr weit weder unter uns noch im Auslande verbreitete Vorurtheil: „daß die teutsche Nation die erste des Erdbodens wäre," mit vieler Sachkenntniß widerlegt, hat für diesen Namen mit dem glücklichsten Scharfsinne das Wort gefunden. Da die neuen Gesetzgeber Frankreichs ihre Staatsverfassung auf (leider schwankende) Principien des Naturrechts, die freylich in Rücksicht auf das alte physische Princip des Stärkern, metaphysisch heißen können, zu gründen versuchten; und da die gegenwärtige Reformation der Philosophie in Teutschland von der Kantischen Prüfung der Metaphysik ausging: so ist der Ausdruck metaphy-

steller im Neuen Teutschen Museum 10 St. 1790. S. 1029)" haben wir nicht in Teutschland erlebt zwischen der Youngischen Nachtgedanken-Epidemie bis zu der jetzigen metaphysischen Influenza!" S. 1023. „Man hat wohl kein Beyspiel, daß sich jemals ein metaphysischer Schwindelgeist über eine Nation so ausbreitet, wie wir ihn jetzt in Teutschland sehen: und dieses rechne ich Teutschland nicht für einen Vorzug an." Unter andern Fehlern unsrer Nation, die der Verfasser in seine reichhaltige Sammlung aufzunehmen vergessen hat, gehört auch wohl, daß bey keiner andern Nation das Vortrefliche, das sie wirklich besitzt, mehr verkannt wird.

sische Influenza für beyde Erscheinungen gleich passend, und muß nicht nur den theologischen und juristischen Feinden aller Philosophie überhaupt, sondern auch denjenigen Pflegern und Freunden der bisherigen, die aus sehr begreiflichen Ursachen die gefährlichsten und unversöhnlichsten Gegner der Neuesten sind, gleich willkommen seyn.

Metaphysische Influenza also soll das Uebel heißen, womit die Gesundheit des teutschen Geistes gegenwärtig angegriffen ist, und das, wenn es auch einst, wie die Anfälle von Empfindeley, Geniedrang, Aufklärungssucht u. s. w., durch die Hand der Zeit geheilt seyn dürfte, dennoch eine weit nachtheiligere Schwäche als alle bisherigen Seuchen des Geistes zurücklassen müßte. Da es eben dieselben Symptomen sind, welche in den Augen der Gegner der neuen Philosophie eine neue Krankheit, in den Augen der Freunde aber die Krise und künftige Genesung von einer alten ankündigen: so dürfte eine kurze Beleuchtung derselben aus beyden so ganz entgegengesetzten Gesichtspunkten für Sie, mein Lieber! der Sie bey jeder Streitsache gerne beyde Partheyen abhören, einiges Interesse haben.

Mit der Darstellung der gegnerischen Beschwerden sind Sie mir zum Theil in Ihrem letzten Brief selbst zuvorgekommen. Ich will das Wesentliche davon ausheben, und im Zusammenhang mit den übrigen Anklagen, die mir selbst zu Ohren ge-

kommen sind, hier aufstellen. Sie mögen dann urtheilen, ob die Gründe meiner Gegenparthey unter meiner Feder schwächer geworden sind.

„Die philosophierende Vernunft, heißt es, zieht sich seit zehn Jahren immer mehr aus dem Gebiethe der Erfahrung zurück, worauf sie sich nach ihren langwierigen Verirrungen in den unfruchtbaren Regionen der Spekulation endlich zum Glück der Menschheit eingeschränkt, und wo sie bereits auf allen Feldern der gemeinnützigen Wissenschaften die reifsten Früchte erzielt hatte. Sie nimmt durch ihre neuesten Repräsentanten nicht nur diejenigen Resultate in Anspruch, welche sie über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit auf dem Wege der Beobachtung noch vor kurzem erhalten und aufgestellt hat: sondern sie spricht der Erfahrung geradezu alles Vermögen und Recht ab, über jene Angelegenheiten jemals bestimmte Aufschlüsse zu gewähren. Sie sucht für ihre neuesten Beschäftigungen Gegenstände hervor, die von allen wahren Bedürfnissen der Menschheit in einer ungeheuren Entfernung gelegen sind, und zerreißt jedes Band, wodurch diese Gegenstände mit den Dingen der wirklichen Welt sonst noch zusammen hingen. Man zergliedert mit der lächerlichsten Ernsthaftigkeit einen Raum und eine Zeit, die weder leer noch erfüllt, und Substanzen, die weder Geister noch Körper seyn sollen. Die Vertheidiger des gesunden Menschenverstandes unserer Zeitgenossen werden im-

mer tiefer in Streitigkeiten hineingezogen, bey denen sie ihren eigenen einzubüßen Gefahr laufen; und während sich die Freunde und Gegner der Kantischen Philosophie weder einander gegenseitig, noch unter sich selbst verstehen; während aus jeder älteren Streitfrage eine Menge neuerer hervorgehen, die polemisierenden Partheyen sich mit jeder Buchhändlermesse vervielfältigen, und die Staubwolken, die den Kampfplatz verhüllen, für die wenigen Zuschauer, die ihre Zeit daran wagen, immer undurchsichtiger werden: tönt aus dem verwirrten unverständlichen Lärmen eine einzelne Stimme hervor, welche das Ende aller metaphysischer Zänkereyen, neuentdeckte allgemeingeltende Grundsätze, eine einzig mögliche Philosophie, und ein Einverständniß im hohen Rathe der künftigen Selbstdenker ankündigt, wodurch selbst die Glaubenseinheit der unfehlbaren und alleinseligmachenden Kirche beschämt werden sollte. Noch vor zehen Jahren würde man dergleichen Armseligkeiten entweder mit verachtendem Stillschweigen angesehen; — aufs höchste würde einer oder der andere unter den großen Lieblingsschriftstellern der Nation im Namen aller übrigen durch lächelnden Spott oder mitleidiges Achselzucken sein Zeitalter gegen den ansteckenden Unsinn verwahrt haben. Aber heut zu Tage steigen sogar manche der berühmtesten Weltweisen unsers Vaterlandes in Person auf den Kampfplatz hinab, mischen sich unter die unberühmten und namenlosen Kämpfer, und erheben durch ihr Mitwirken den Wortstreit

einiger Grübler zur Angelegenheit der teutschen Philosophie. Indem sich solche Männer zur Auflösung von Problemen verleiten lassen, welche zur Ehre der philosophierenden Vernunft nie hätten aufgeworfen werden sollen, werden diese Probleme selbst immer wichtiger, ziehen den Geist aufkeimender guter Köpfe von gemeinnützigen Gegenständen ab, und gewöhnen den angehenden Selbstdenker an Beschäftigungen, durch welche die Quelle der Empfindung ausgetrocknet, die Fittige der Phantasie gelähmt, der Witz abgestumpft, der Scharfsinn zur Spitzfindigkeit abgeschliffen, die Sprache ihres Bilderschatzes beraubt, mit leeren Worten bereichert, um alle Kraft, Anmuth und Geschmeidigkeit, die sie unter den Händen unsrer schönen Geister und feinen Weltleute erhalten hatte, gebracht, und in den Zustand der scholastischen Barbarey, in welchem sich noch keine lebendige Sprache befunden hat, versetzt wird. — Und worin bestünde nun der Gewinn, der uns für diese Einbuße entschädigen sollte? Gesetzt auch, es gelänge den streitenden Partheyen, was ihnen bis jetzt noch nie gelungen ist, und wozu nie weniger Anschein als eben gegenwärtig vorhanden war, über die streitigen Data zu ihren Streitfragen einig zu werden; was würde selbst durch ausgemachte metaphysische Wahrheiten gewonnen seyn? Der größere, arbeitsamere, nützlichere Theil der Nation wird durch seine Berufspflichten, der kleinere, der im Schooße des Ueberflusses dem Vergnügen lebt, durch seinen Abscheu vor aller Anstren-

gung, — beyde werden durch den ihnen gemeinschaftlichen Mangel an Vorkenntnissen von der Theilnehmung an den künstlichen Ueberzeugungen der Metaphysik ausgeschlossen, die eben so schwer zu erringen sind, als sie, wie ihre Vertheidiger prahlen, zum Wohl der Menschheit unentbehrlich seyn sollen. Nur selten wagt es der Metaphysiker, die Kluft, durch die seine intellektuierte Welt von der wirklichen getrennt wird, zu überspringen. Desto schlimmer für seine Wissenschaft, wenn er den Salto mortale gewagt hat. Denn nun erscheint diese erst in ihrer völligen Unbrauchbarkeit, die jedermann, ihn allein ausgenommen, in die Augen springt. In dem Augenblicke, wo er die Gesetze seiner Vernunftwesen den Angelegenheiten der Menschen anzupassen versucht, zeigt sich der Widerspruch zwischen den Möglichkeiten, die er aus seinen Abstraktionen geschlossen hat, und der Nothwendigkeit, die eine Folge des Wirklichen ist, im hellsten Lichte. Ein Glück, wenn er die Staaten bloß auf dem Papiere reformiert. Denn in diesem Falle ist er nur lächerlich. Er wird abscheulich, wenn er in die Triebfedern der politischen Maschine eingreift, die er in dem Augenblicke zertrümmert, als er seine verbessernde Hand anlegt. Ein asiatischer Despot, der seine Willkühr zum obersten Gesetze und die Befriedigung seines blinden, aber doch natürlichen Instinktes zum letzten Zweck seiner Regierung macht, kann in den Eingeweiden des Staats nicht unmenschlicher wüthen, als der durch Metaphysik reformierende

Weltbürger; indem er die Aussprüche der angeblich reinen Vernunft durchzusetzen im Begriffe ist. Nichts ist ihm heilig außer dem Systeme seiner ewigen Wahrheiten, mit denen alles Zeitliche im geraden Widerspruche steht, und denen er eben darum alles aufopfern muß, das Eigenthum der Bürger den Ansprüchen der Intelligenzen, das Glück und Leben der wirklichen Menschen dem Abstraktum der Menschheit, das Heil der existierenden Staaten dem Wohl einer außer seiner Phantasie unmöglichen Weltbürgerrepublik. Wer denkt hier nicht sogleich an Frankreich, und zittert nicht vor dem endlichen Schicksale einer Nation, die durch unphilosophische Rechtsgelehrte, Staatsmänner und Fürsten zum Rang der ersten Nation in Europa erhoben, und durch Philosophie gegenwärtig an den Rand des Untergangs gebracht worden ist!“

Ich zweifle, ob ein Sachwalter, der die Klagen der Gegner der neuesten Philosophie vor dem Richterstuhl des Publikums vorzutragen bestellt würde, irgend eine Beschuldigung aufbringen könnte, die nicht als ein Grund oder eine Folge der hier aufgeführten anzusehen, und daher wenigstens in so ferne in denselben enthalten wäre. Da die Parthey, welche ich bisher sprechen ließ, bey weitem die größere ist, und da die Klagpunkte, die ich hier zusammengestellt habe, so vielfältig wiederholt und so allgemein bekannt sind: so werden Sie mir es wohl nicht zur Partheylichkeit anrechnen, wenn ich bey der

Darstellung der theils noch niemals zur Sprache gekommenen, theils noch wenig bekannten Gründe, welche die Freunde der neuesten Philosophie ihren Gegnern etwa entgegen zu stellen hätten, etwas weitläuftiger werden sollte.

Vor Allem dürften wohl diese Freunde gegen den Namen metaphysische Influenza aus dem Grunde protestieren: weil ihre Philosophie, gesetzt auch, daß sie eine Krankheit heißen müßte, noch lange nicht so weit um sich gegriffen hat, daß sie mit irgend einigem Schein des Rechts unter die epidemischen gezählt werden könnte. Die Zahl der Schriften, welche durch die neueste Philosophie veranlaßt worden, und seit zehen Jahren erschienen sind, ist kaum so beträchtlich, als die Menge der Broschüren, die bald nach dem Regierungsantritt Kaiser Josephs des Zweyten binnen einer Jahresfrist in der Stadt Wien über die Stubenmädchen herausgekommen ist. Man durchgehe die Klassifikationen der Meßkatalogen, welche in der allgemeinen Litteraturzeitung seit mehreren Jahren aufgestellt sind; und man wird finden, daß die Rubrik der philosophischen Schriften überhaupt, nicht nur mit den übrigen zusammengehalten, wie sonst immer, eine der unbeträchtlichsten geblieben ist, sondern auch mit sich selbst verglichen, kaum merklich zugenommen habe. In der einen Hälfte dieser wenigen Schriften ist auf die Kantische Philosophie gar keine Rücksicht genommen: und bey der andern Hälfte werden

wohl zehen Gegner auf Einen Freund dieser Philosophie gezählt werden müssen. Unter ihren Vertheidigern befindet sich meines Wissens kein Einziger, der als Philosoph von Profession einen berühmten Namen errungen hatte, bevor er die Kantische Parthey ergriff: desto mehrere hingegen, die weder das Talent noch die Kunst eines philosophischen Schriftstellers mit sich brachten; desto mehrere, welche die Neuheit ihrer Bekanntschaft mit dem Geiste ihres Lehrers durch die Aengstlichkeit und den Zwang äußerten, womit sie sich an den Buchstaben seiner Formeln festhielten, und deren Namen man eben so wenig kennen würde, als den dunkeln Inhalt ihrer Versuche, wenn nicht ein Vertheidiger der Kantischen Philosophie bisher noch immer eine Seltenheit gewesen wäre. Auf der andern Seite besteht der größere Theil der Vielen, welche entweder den gesunden Menschenverstand, oder irgend ein bisheriges philosophisches System gegen Kant und seine Schule in Schutz genommen haben, aus berühmten Schriftstellern, deren Namen nicht nur zur Empfehlung ihrer Streitschriften, sondern auch bey einem nicht unbeträchtlichen Theile des Publikums zur Widerlegung ihrer Gegner zureicht. Wie leicht muß es diesen nicht werden, im Angesichte einer Menge, von der sie unter ihre Lieblingsschriftsteller gezählt werden, ein neues und unbekanntes System vor dem Richterstuhle ihres alten und angenommenen seine Sache verlieren zu lassen, und ein weitläuftiges, nur durch große Anstrengung

des Geistes verständliches Werk, das so mancher nicht weiter als durch ihre Anklagen kennen zu lernen Lust hat, durch kurze, in einer gefälligen Sprache geschriebene, mit Witz und Laune gewürzte Abhandlungen zu widerlegen! Wenn also die Kantische Philosophie ein wirkliches Uebel ist, so ist dasselbe in Rücksicht auf seine Ausbreitung so ganz unbedeutend, daß man die vielen und ernsthaften Anstalten, die von so vielen berühmten Männern dagegen gemacht werden, nothwendig für einen Zeitverlust ansehen müßte: wenn nicht durch eben diese Anstalten der wohlthätige Einfluß und die Gründlichkeit der bisherigen Systeme in ein helleres Licht gesetzt, und dem gesunden Menschenverstande ein neuer Triumpf bereitet würde.

Der allerdings sehr bedenklichen Klage, „daß durch die neueste Philosophie die Erfahrung herabgewürdiget werde," könnte man entgegen setzen: daß dieselbe nur von der Einen Hälfte der Gegner geführt wird, während die Andere eben dieselbe Philosophie beschuldiget, daß sie der Erfahrung zu viel einräume, indem sie das menschliche Erkenntnißvermögen auf das Gebieth der Erfahrung eingeschränkt wissen wolle. Allein ihre Freunde behaupten, daß die Kantische Lehre von der Erfahrung von beyden Hälften mißverstanden werde, indem man sie nach dem vieldeutigen und schwankenden Sinne, den man mit dem Worte Erfahrung zu verbinden gewohnt wäre, beurtheile. Die Er-

fahrung wäre nach allen Vorstellungsarten der bisherigen Sekten völlig verkannt; von den Spiritualisten zu tief herabgesetzt, von den Materialisten zu hoch erhoben, von den Skeptikern zu enge eingeschränkt, von den Mystikern zu weit ausgedehnt worden; und es bedürfe einer nur mäßigen Aufmerksamkeit auf das, was vor Kant von den Philosophen überhaupt, und noch jetzt von seinen Gegnern der Erfahrung zugleich zugemuthet und abgesprochen wird, um sich zu überzeugen, daß es wirklich an einer bestimmten und von allen Selbstdenkern anerkannten Bedeutung dieses so wichtigen und so oft gebrauchten und gemißbrauchten Wortes fehle.

Daß der Begriff von Erfahrung in dem Grade von Bestimmtheit, den er voraussetzt, um in der Philosophie mit Erfolg gebraucht werden zu können; schwer zu erringen seyn müsse, ließe sich schon allein daraus schließen, daß er von so vielen Philosophen vom ersten Range, die sich denselben durch so sehr entgegengesetzte Merkmale dachten und denken, verfehlt worden ist. Da er nicht ohne Vorsicht und Einschränkung aus dem gemeinen Sprachgebrauch geschöpft, und da er in seiner durchgängigen Bestimmtheit nur durch eine vollendete Zergliederung aller seiner Merkmale erhalten werden kann: so muß er freylich Untersuchungen herbeyführen, die mit Staats- und Landwirthschaft, Statistik, Taktik, Pädagogik, und wie die übrigen Fächer heißen, die man

man heut zu Tage vorzugsweise die reellen nennt, in keiner unmittelbaren Verbindung stehen, welche aber nichts desto weniger für alle diejenigen, welche die eigentlichen Quellen, die Gränzen und die verschiedenen Arten des menschlichen Wissens genau kennen zu lernen Beruf oder auch nur Lust haben, von unumgänglicher Nothwendigkeit sind. Alle übrigen, die über diese dem Philosophen äußerst wichtigen Punkte entweder gar nichts zu denken, oder sich auf die Berichte Anderer zu verlassen gewohnt sind, können und mögen das Nachforschen über den Raum, den man vom Erfüllten und leeren unterscheidet, weil der bloße Raum weder im Erfüllt- noch im Leerseyn besteht; und über die Substanz, die man von Körper und Geist unterscheidet, weil unter der bloßen Substanz weder ein Körper noch ein Geist gedacht werden muß, — unerklärbar finden, und darum gleichwohl geschickte und verdienstvolle Gelehrte und Geschäftsleute seyn. Aber sie werden in dem Augenblicke lächerlich, als sie über die Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit von Fragen urtheilen wollen, deren Sinn außerhalb ihres Gesichtskreises liegt, oder, als sie gar sich einfallen lassen über Ungereimtheiten zu spotten, die freylich jederzeit in der mißverstandenen Behauptung des Philosophen liegen, wenn sie der Unphilosoph aus seinem eigenen reichen Vorrath einmal hineingelegt hat. Wenn es nur mit den Resultaten, welche die Kantische Philosophie aus ihren Untersuchungen über Raum,

Zeit und Substanz zieht, seine Richtigkeit hat; so ist durch dieselben zwar nichts für die Meynungen von was immer für einer der bisherigen philosophischen Sekten, aber desto mehr für die künftige strengwissenschaftliche Philosophie, die in ihrem Gebiethe keine Meynung duldet, gewonnen. Die philosophierende Vernunft besitzt durch jene Resultate die genaueste Gränzbestimmung für das eigentliche Gebieth der Erfahrung; und der Raum und die Zeit sind dann die lange gesuchten und verkannten Gränzen — die Substanzen, die den Raum erfüllen (oder die Körper), sind die einzig möglichen Gegenstände der äußern, und die Veränderungen in uns (oder Vorstellungen) die einzigen Gegenstände der innern Erfahrung. Die philosophierende Vernunft wird auf eben demselben Wege mit sich selbst darüber einig, daß diese Gränzen der Erfahrung nur die in der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens bestimmten Schranken der bloßen Erkennbarkeit und Begreiflichkeit, keineswegs aber der Denkbarkeit der Dinge überhaupt seyn können; daß gewisse, durch Vernunft allein Vorstellbare und der Sinnlichkeit unzugängliche Gegenstände, bey aller ihrer Unbegreiflichkeit für den an die Sinnlichkeit gebundenen Verstand, gleichwohl durch reine und die Sinnlichkeit beschränkende Vernunft als wirklich gedacht werden müssen; und daß, wenn gleich durch die Gesetze unsres Erkenntnißvermögens jede Erfahrung und alles Begreifen von unkör-

perlichen Substanzen unmöglich gemacht wird, nichts desto weniger durch das in der Vernunft gegründete Gesetz des Willens eine völlig befriedigende Ueberzeugung von der Realität solcher Substanzen möglich sey. Eine Philosophie, die damit umgeht, mag freylich bey der gegenwärtigen Stufe der Kultur auch manchen berühmten Philosophen von Profession unverständlich seyn. Aber der Vorwurf müßiger Spekulation kann sie nur in den Augen derjenigen treffen, die mit dem Pöbel nur dort Realität zu sehen gewohnt sind, wo sich etwas mit den Händen greifen läßt.

Der Widerspruch zwischen den eingewurzelten unbestimmten und den aufkeimenden bestimmteren Vorstellungsarten mußte nothwendig zwischen den vielen Anhängern der einen, und den wenigen der andern den Streit veranlassen, der immer bey den allmählichen Fortschritten des menschlichen Geistes eben so unvermeidlich als zur Beförderung derselben unentbehrlich war. Eine Menge angenommener und weit ausgebreiteter Lehrsätze, gezogen aus Principien, die nur darum für ausgemacht galten, weil ihre Unrichtigkeit durch die Verworrenheit unentwickelter Grundbegriffe verborgen blieb, wurden durch die neueste Philosophie theils schlechterdings, theils in ihrem bisherigen Sinne in Anspruch genommen. Je öfter nun diese Lehrsätze von berühmten und unberühmten Philosophen von Profession mündlich und schriftlich vorgetragen, bewiesen

und erörtert sind; je mehr sie in ihren Gründen und Folgen mit allen übrigen Begriffen jener Männer zusammenhängen: desto ungereimter muß das behauptete Gegentheil derselben erscheinen, dessen Beweis immer nur einen ganz neuen Begriff voraussetzt, der mit ihren ältern Ueberzeugungen nur durch eine durchgängige Berichtigung derselben vereiniget werden könnte. Das Licht der Evidenz, das aus den neubestimmten Grundbegriffen hervorstrahlt, heißt dem Vertheidiger der alten Systeme ein bloßer Schein der Wahrheit, den er um so eifriger zu vernichten strebt, je grösser und bedenklicher derselbe für ihn ist. Er rafft daher von allen Seiten jeden für ausgemacht gehaltenen, und seiner Meynung nach keines Beweises bedürftigen Satz, oder wie ers nennt, jede Grundwahrheit zusammen, die er nur in irgend eine Verbindung mit seinem Lehrsatze bringen zu können hofft; und da er das eigentliche Fundament seines Systemes gegen die neuen, demselben entgegengesetzten Grundbegriffe zu sichern genöthiget wurde, so erscheint dieses System in seinen und seiner Anhänger Augen mit einer Festigkeit, die sie ihm bisher selbst noch kaum zugetraut hätten. Es wird mit der größten möglichen Stärke vorgetragen.

Allein eben dadurch wird auch seine größte wirkliche Schwäche vor unbefangenen Zuschauern enthüllt. Der nachdrücklichste Versuch ein philosophisches Lehrgebäude zu retten, nachdem einmal die Verworrenheit der Principien, die sei-

nem Fundamente Haltung gab, hinweggeräumt ist, ist der letzte Stoß, durch den dasselbe zusammen stürzt.

Auf durchgängig bestimmte Grundbegriffe läßt sich nur ein einziges System bauen; und es ist nur eine einzige Philosophie möglich, die in ihren Grundsätzen der richtige Ausdruck der ursprünglichen Einrichtung unsres Erkenntniß- und Begehrungsvermögens, oder der nothwendigen und allgemeinen Gesetze ist, an welche der menschliche Geist durch seine Natur gebunden ist. Jeder unbestimmte und folglich vieldeutige Grundbegriff erzeugt so vielerley Systeme, als sein Ausdruck in der Sprache Auslegungen zuläßt. Daher Materialismus und Spiritualismus, Skeptizismus und Supernaturalismus, worauf sich alle wirklichen und möglichen Systeme der bisherigen Philosophie zurückführen lassen. Da sich durch die völlig erschöpfende Zergliederung eines Grundbegriffes auch die vollständige Anzahl der Merkmahle angeben läßt, die den Inhalt desselben ausmachen: so läßt sich auch die Anzahl der durch seine Unbestimmtheit möglichen Mißverständnisse, und der durch dieselben möglichen verschiedenen Systeme und Sekten erschöpfen. Der kritische Philosoph weiß daher, daß ihm kein philosophisches Lehrgebäude entgegengesetzt werden könne, das nicht in seiner wesentlichen Form schon vorhanden wäre, und daß alle künftig etwa aufzustellende neuen Lehrbegriffe, den Einzigen, der sich durch die Kritik der reinen Vernunft ergiebt, aus-

genommen, nichts als Modifikationen der schon aufgestellten seyn können. Er weiß, daß die Anhänger aller bisherigen und künftigen Sekten um so gewisser gegen seine Grundsätze zu Felde ziehen werden, je heftiger ihre Lehrgebäude durch dieselben erschüttert werden, und je weniger irgend eines derselben von dieser Erschütterung ausgenommen seyn kann. Er weiß aber auch, daß er zu seiner Vertheidigung nichts weiter nöthig habe, als seine bestimmten Grundbegriffe durch die Entwickelung ihrer Gründe und Folgen zu beleuchten. Er enthält sich daher von jeder eigentlichen Fehde, und überläßt es seinen Gegnern, die unmöglich gegen ihn gemeine Sache machen können, da sie selbst in entgegengesetzte Partheyen getrennt sind, sich unter einander aufzureiben. Ruhig sieht er ihrem Bestreben zu, ihre verschiedenen Lehrbegriffe neu aufzustutzen. Denn in dem Verhältnisse als die Bestimmtheit zunimmt, die sie denselben zu geben versuchen, kömmt auch das Eigenthümliche eines jeden, wodurch sie unter einander im geraden Widerspruche stehen, und wodurch sie durchaus nicht neben einander bestehen können, sichtbarer zum Vorscheine. Ein äußerst merkwürdiges Beyspiel dieser Art sind die Angriffe der Anhänger der Leibnitzischen und der Lockischen Philosophie auf die Kantische. Das unstreitig Wahre, das beyde Partheyen gegen den Criticismus vorbringen, trifft keineswegs denselben, sondern den Rationalismus der Einen und den Empirismus der Andern; und

indem beyde nicht Kanten, sondern nur sich selbst unter einander widerlegen, arbeiten sie gegen ihre Absicht zum Vortheil eines Systemes, das zwischen den ihrigen genau das Mittel hält.

Daß sich bey diesem Streite Kantianer und Antikantianer einfinden, die nur um desto eifriger für die Formeln ihrer Lehrer fechten, je weniger sie den Sinn derselben verstehen, und welche, während die Selbstdenker mit der Befestigung ihrer verschiedenen Lehrgebäude beschäftiget sind, die von denselben herbeygeschafften Baumaterialien als Waffen ansehen, die sie einander entgegen schleudern — ist freylich nicht zu läugnen. Allein, wenn auch die Entscheidung der Fehde durch diese Kämpfer um keinen Schritt näher herbeygeführt wird, so wird sie doch eben so wenig durch dieselben weiter zurückgesetzt. Schriftsteller dieser Art finden gewöhnlich auch nur Leser ihres Gleichen, und da ihre verunglückten Spekulationen, so wie sie sich mit denselben der Gränze des Begreiflichen nähern, immer unverständlicher und ungenießbarer werden; so sind sie, nachdem einige gelehrte Zeitungen ihr Daseyn angekündiget haben, selbst von ihrem eigenen Publikum vergessen. Es ist durch das Wesen der Philosophie selbst genug dafür gesorgt, daß ein mittelmäßiger Kopf auf ihrem Gebiethe eben so wenig beträchtlichen Schaden als Nutzen stiften kann.

Das vorzüglichste und wichtigste Thema aller Philosophie überhaupt, läßt sich auf die Festsetzung der letzten und in dieser Eigenschaft allein zureichenden Gründe unsrer Pflichten und Rechts in diesem, und unsrer Hoffnung für das zukünftige Leben zurückführen. Eine der merkwürdigsten Eigenthümlichkeiten der Kantischen Philosophie besteht darin, daß sich die Auflösung jenes großen Problems aus den ohne Rücksicht auf dieselbe aus dem Gemüthe geschöpften Principien von selbst ergiebt, und daß das Problem selbst nicht etwa bloß der Zweck ist, dem die Untersuchungen der Kritik untergeordnet sind. Da sich dasselbe nur als ein solcher Zweck denken läßt, von dem man ohne die völlig bestimmten Begriffe von jenen Pflichten und Rechten u. s. w. die erst durch die Auflösung erhalten werden sollen, keinen völlig bestimmten Begriff haben kann; so ist es begreiflich genug, daß man in jeder bisherigen Philosophie, die etwa von diesem Zwecke ausging, immer schon als ausgemacht voraussetzte, was man durch die nachfolgenden Spekulationen herausbrachte. Die Kantische zeichnet sich von allen denen, die sich mit dem erwähnten Probleme beschäftiget haben, auch dadurch aus, daß jene Auflösung eine bloße natürliche und nothwendige Folge ihrer Untersuchung über die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Geistes ist, und daß sie die Data des ganzen Problemes nicht außer dem bloßen, allen Menschen gemeinschaftlichen, Erkenntniß- und Begehrungsvermögen aufgesucht wissen

will. Während der Spiritualist diese Data in seiner Ideenwelt an dem Wesen der angeblich einfachen Substanzen der Materialist in der Sinnenwelt an dem Wesen der angeblich ausgedehnten Substanzen entdeckt zu haben glaubt, der Supernaturalist dieselben außer dem Gebiethe der Vernunft aus dem Reiche der Gnade herholt, der Skeptiker aber für etwas erklärt, das dem menschlichen Geiste auf keine Weise gegeben seyn kann: — hält sich der kritische Philosoph an die bloße Zergliederung der nothwendigen und allgemeinen Gesetze der vorstellenden Kraft, die er durch Reflexion über die zur innern Erfahrung gehörigen Thatsachen des Bewußtseyns kennt, und die er auch aus jenen Thatsachen ohne sonderliche Mühe und ohne Gefahr mißverstanden zu werden entwickeln würde, wenn ihm nicht die schwankenden Begriffe, halbwahren Grundsätze und vieldeutigen Formeln, die seine Leser durch ihre bisherigen philosophischen Ueberzeugungen mit sich bringen, und von denen er ihre Köpfe freylich nicht plötzlich wie mit dem Schlag einer Zauberruthe zu reinigen vermag, Hindernisse in den Weg legten, die wohl nur bey den Wenigsten, und auch bey diesen nur sehr langsam, und nie völlig, als bis durch die gänzliche Uebersicht des neuen Systems, gehoben werden können.

Da der Streit, der durch die Kantische Philosophie veranlaßt wird, nicht mehr auf den unfruchtbaren Feldern der Metaphysik über das Wesen der

Dinge an sich, die selbst von ihren angeblichen Kennern so oft für unbegreiflich erklärt worden sind, noch auf dem heiligen Gebiethe der Hyperphysik, über den Sinn von Sätzen geführt wird, die nach der Aussage ihrer eigenen Vertheidiger nichts als Geheimnisse ausdrücken und für die Vernunft keinen Sinn haben dürfen; da mit jeder genauern Entwickelung der in der Natur unsers Gemüthes bestimmten Grundbegriffe ein neues Mißverständniß entdeckt und weggeräumt wird: so wird es aufmerksamen und unbefangenen Zuschauern des Streites nach und nach immer begreiflicher und wahrscheinlicher, daß es ein letztes Mißverständniß gebe, das dem Streite, sowohl der bisherigen Systeme unter einander, als auch derselben aller mit dem Kantischen zum Grunde liege, und mit welchem der ganze Streit sich einmal endigen müsse. Auch schon die entfernteste Ahndung eines solchen Mißverständnisses muß den Selbstdenker, dem es mehr um Wahrheit, als um sein bisheriges System zu thun ist, geneigt machen, der Stimme, und wenn es auch nur der Stimme eines einzelnen Mannes wäre, Gehör zu geben, die jeden Streit, der vor der Entdeckung und Anerkennung eines obersten gemeinschaftlichen Grundsatzes alles Philosophierens geführt wird, für endlos und folglich auch für zwecklos erklärt, und welche den Streitern zu bedenken giebt: ob sie je hoffen können, sich unter einander über abgeleitete Principien zu verstehen, ohne

sich vorher über ein ursprüngliches und letztes vereiniget zu haben.*).

In dem Verhältnisse als die Streitpunkte einfacher werden, nähert sich der Streit seiner endlichen Entscheidung. Die Zahl der unbefangenen Köpfe, in deren Augen er bereits geschlichtet ist, nimmt immer mehr zu. Viele, die vorher durch das Dunkle und Verwickelte der Streitfragen auch vom bloßen Zuschauen abgeschreckt wurden, nehmen

*) Die Art, wie dieser Zuruf von den Gegnern nicht nur, sondern auch von den Freunden der Kantischen Philosophie aufgenommen worden ist, beweist, daß er noch oft wiederholt werden muß, wenn sie ihn verstehen sollen. Die achtungswürdigen Männer, welche in der Allg. Litteraturzeitung den 1. B. meiner Beyträge, und meine Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens beurtheilt haben, finden meine Behauptung, daß von dem aus dem Bewußtseyn geschöpften ursprünglichen Begriff der Vorstellung das Ende aller metaphysischen Streitigkeiten und der Anfang einer wissenschaftlichen und allgemeingeltenden Philosophie abhänge, aus dem Grunde übertrieben, weil zu jenem Behufe mehrere ursprüngliche Thatsachen des Bewußtseyns unentbehrlich wären, welches ich selbst in den Schriften behauptet habe, die, Gott weiß wie? zu dieser Erinnerung Gelegenheit gegeben haben. Freylich sind die mehreren ursprünglichen Thatsachen des Bewußtseyns und die sich aus denselben unmittelbar ergebenden Begriffe nicht in einem einzigen Ersten, aber wohl unter demselben enthalten; und können also vor jenem einzig-Ersten nie durchgängig bestimmt, und folglich in so ferne nur durch das einzige Erste gegen Mißverständniß gesichert werden.

nun an der weitern Entwickelung thätigen Antheil. Unter diesen letztern darf man freylich nur wenige, oder vielleicht gar keinen, von den Philosophen von Profession erwarten, die sich bereits öffentlich gegen die neue Philosophie erklärt haben. Vergebens wird sich diese gegen geübte Denker vertheidigen, welche vielleicht schon mehrere Jahre hindurch gearbeitet haben, ihr ganzes Gedankensystem mit den neuen Vorstellungsarten in den schärfsten Widerspruch zu setzen. Aber auch vergebens werden diese Männer die einmal vereinfachten Streitpunkte durch ihre Mißdeutungen verwirren. Ihre Einwendungen geben vielmehr den wenigen, denen das Ende des Streites am Herzen liegt, die erwünschteste Gelegenheit, jene Vereinfachung weiter zu treiben, ihren Ausdrücken größere Bestimmtheit, ihren Behauptungen mehr Zusammenhang, ihren Grundsätzen passendere Formeln, ihrem Gedankengange auffallendere Simplicität, und ihrer Darstellung höhere Deutlichkeit zu geben.

In dem Verhältnisse, als sich die Untersuchung der neuesten Philosophie den letzten Principien, und folglich den allgemeinsten, höchsten und einfachsten Begriffen nähert, muß freylich der Ausdruck dieser Untersuchung immer eigenthümlicher, an Bildern ärmer, und überhaupt trockner werden. Die Darstellung der Fundamente der Elementarphilosophie läßt durchaus keinen andern Schmuck zu, als den ihr die größte mögliche Nüchternheit

der Spekulation, und die strengste Genauigkeit, Bestimmtheit und Kürze zu geben vermag. Wirklich hat die bilderreiche und schimmernde Diktion, durch welche einige unserer vorzüglichsten Schriftsteller ihren tiefsinnigen metaphysischen Spekulationen Klarheit und Reitz zu geben versuchten, die strengen aber gerechten Forderungen der philosophierenden Vernunft in dem Maße unbefriedigt gelassen, als sie die Einbildungskraft der Leser bezauberte. Der Glanz des Ausdrucks, durch den in diesen Produkten der phantasierenden Philosophie oder philosophierenden Phantasie die Unbestimmtheit und der Mangel der Grundbegriffe verhüllt wird, fließt mit der Verworrenheit dieser Begriffe in das so sehr behagliche Helldunkel zusammen, in welchem auch unsere besten Köpfe, bey dem bisherigen Zustand der Philosophie, die Vernunftgründe derjenigen Ueberzeugungen zu sehen gewohnt waren, welche sie eigentlich der Erziehung, dem Temperamente, ihrer äußern Lage, und allerley andern zufälligen Umständen schuldig waren, aber aus sehr begreiflichen Ursachen lieber der Vernunft verdanken wollten. Es ist überflüssig die neuern Schriften hier mit Namen anzugeben, welche in diesem Geschmacke z. B. für und gegen die Offenbarung philosophieren, und welche nicht nur alle Leser von Geschmack sehr angenehm unterhalten, sondern auch unter denselben diejenigen unfehlbar überzeugen, für welche ihr Thema schon vorher ausgemachte Wahrheit war. Der Supernaturalist verschlingt, preißt

und citiert die philosophische Rhapsodie, welche die natürliche Religion zum Vortheil der Uebernatürlichen bekämpfet, und der Naturalist triumphiert über jedes neue Denkmahl, das den Sieg der Vernunft über den blinden Glauben verherrlichet, und an welchem philosophischer Scharfsinn mit dichterischer Darstellungskunst in die Wette gearbeitet haben. Daß durch alle Versuche dieser Art, bey allem Werth, den ihnen das Gepräge des Geschmacks und Genies für immer zusichert, gleichwohl die Wissenschaft selbst und die philosophische Kultur des menschlichen Geistes nichts gewinne; daß sie die herrschenden Grundbegriffe in ihrer alten Unbestimmtheit lassen, und die Herrschaft derselben immer weiter ausbreiten; daß sie die Principien, auf deren Entwicklung bey dem alten Mißverständnisse der Partheyen alles ankömmt, dem Publikum immer mehr und mehr aus den Augen rücken — ist noch nicht das Schlimmste, was sich gegen dieselben einwenden läßt. Sie sind es, die auch in den vorzüglichsten Köpfen den Wahn erzeugt haben, daß die Popularität philosophischer Schriften der Maßstab ihrer Gründlichkeit sey; daß philosophische Grundsätze nicht aufwärts durch ihre höheren Gründe, sondern abwärts durch ihre Folgen, allein Evidenz erhalten müßten, und daß ein philosophischer Versuch nur in so ferne gemeinnützig seyn könne, als er seinen Lesern weniger Arbeit und mehr Unterhaltung verursacht. Durch sie ist nicht nur unter den Liebhabern der Philosophie, sondern auch unter den Phi-

losophen von Profession selbst der Ekel und die Unfähigkeit in Absicht auf alle mühsamen Zergliederungen genährt und aufs höchste getrieben worden. Ihnen — und nicht den vielen geistlosen Schulphilosophen, deren Recitationen sich um so gewisser bald genug aus dem Gedächtnisse ihrer Zuhörer verlieren, je mehr sie der Lehrer selbst nur seinem Gedächtnisse verdankt — Ihnen, die als Selbstdenker auf Selbstdenker mit Nachdruck und Erfolg wirken, ist die gegenwärtig so allgemein verbeitete Abneigung der philosophischen Köpfe vor denjenigen Beschäftigungen zuzuschreiben, von denen sich allein Reformation der Philosophie erwarten läßt. Sie haben endlich das meiste zu der merkwürdigen Unbestimmtheit des Begriffes der Philosophie beygetragen, welche der Vieldeutigkeit der Worte Genie, Freyheit, Aufklärung u. d. m. nichts nachgiebt, und die den Grund enthält, warum man selbst für manchen der berühmtesten Philosophen etwas unverständliches sagt, wenn man entweder den Mangel einer bisherigen, oder die Unentbehrlichkeit einer künftigen Elementarphilosophie behauptet.

Wer das Lehrgebäude der neuesten Philosophie, ohne den vollendeten Plan des Ganzen zu kennen, nur nach einigen der bisherigen Vorarbeiten, und zumal nur nach der Außenseite, unter welcher sich ihm das Fundament der Elementarphilosophie zeigt, beurtheilen will, der hat freylich Stoff genug über die Trockenheit dieser Philosophie zu spotten.

Aber er gleicht auch einem — wie soll ich ihn nennen? — den vorübergehenden Zuschauer bey den so eben angefangenen Grundfesten zu einem künftigen Pallast, den das nackte Gemäuer empört, der die Wohnungen der höheren Stockwerke dort vermißt, wo noch vom untersten Geschosse keine Spur zu sehen ist, und über den Baumeister unwillig wird, daß er nicht mit dem Dache begonnen hat.

Der wissenschaftliche und der populäre Vortrag thun sich wechselseitig Abbruch, wenn sie vermengt, sie unterstützen sich, wenn sie genau abgesondert werden. Wenn wir einmal ein vollendetes und anerkanntes System der vollständig aufgezählten, entwickelten und in die passendsten Ausdrücke eingekleideten Principien der Philosophie besitzen werden: dann wird es dem philosophischen Schriftsteller eben so unmöglich werden, sich der Kunstworte und didaktischen Formeln außer den wissenschaftlichen Erörterungen zu bedienen, als die wissenschaftlichen Grundbegriffe durch Metaphern und Allegorien auszudrücken. Er wird eine wissenschaftliche Sprache mit den Philosophen von Profession, denen er die letzten Gründe seiner Behauptung, und eine populäre mit den Nichtphilosophen, denen er nur die nächsten Gründe anzugeben hat, zu sprechen wissen. Auch für ein gemischtes Publikum wird er in dem Verhältnisse populärer, allgemeinfaßlicher zu schreiben verstehen, je mehr ihn seine vollendete Kenntniß der allen Menschen

schen gemeinschaftlichen, in der Natur des Vorstellungsvermögens bestimmten Gesetze der Vorstellung, an welche alle seine Leser gebunden sind, in Stand setzen wird, bey den herrschenden Meynungen und Ueberzeugungen des Publikums, an die er die Beweise seiner Behauptungen anknüpfen muß, das unstreitig Wahre ans Licht zu ziehen, und das Streitige so lange in Schatten zu setzen, bis es sich durch die Evidenz des Ausgemachten von selbst verliert. Während unsre Popularphilosophen sogar in ihren wissenschaftlichen Lehrbüchern allen Klassen von Lesern verständlich zu werden streben, werden sie in ihren für das gemischte Publikum bestimmten Abhandlungen nur um so unverständlicher, je häufiger sie denselben metaphysische Kunstworte und Formeln einmengen, deren schwankenden und vieldeutigen Sinn sie als gemein bekannt voraussetzen, vielleicht weil er ihnen selbst so wenig Zweifel und Kopfbrechen gekostet hat.

Daß der philosophische Schriftsteller, der die Gränzbestimmung und die Bearbeitung der eigentlichen Wissenschaft zum Geschäfte seines Lebens macht, und folglich bey seinem lauten Denken nur die Philosophen von Profession vor Augen hat, in dem Verhältnisse, als er mit der Grundfeste des Gebäudes beschäftiget war, weniger Muße hatte, an die Verzierungen desselben zu denken; daß er an Lebhaftigkeit der darstellenden Phantasie verlieren müsse, was er an Feinheit des zergliedernden Scharfsinnes ge-

wann; daß ihm die Kunst des populären Vortrages in dem Grade fremder werde, als er in dem wissenschaftlichen Meister ist — ist eine eben so unvermeidliche als unläugbare Folge der natürlichen Schranken des menschlichen Geistes. Sie trifft aber auch nur den Bearbeiter der in ihrem Fundamente noch unvollendeten Wissenschaft, nicht den Darsteller gemeinnütziger Resultate der einmal feststehenden und geläuterten Wissenschaft selbst, der nicht des zehnten Theils von Zeit und Mühe bedarf, um zu verstehen, was der eine erfinden mußte, und um sich eigen zu machen, was ihm derselbe in die Hand gearbeitet hat; der folglich Muße genug hat, die schwere Kunst des populären Vortrages zu studieren, die dazu gehörigen Talente zu üben, und von den Rednern und Dichtern eben so viel für den schönen Körper, als von dem Philosophen von Profession für den Geist seines künftigen Werkes zu gewinnen.

Durch die in allen ihren theoretischen Principien mit sich selbst einige Vernunft wird die bildende Phantasie nur zum Vortheil des Zweckes eingeschränkt, für den sie bey der populären Darstellung philosophischer Resultate geschäftig ist. Jede ihrer Wirkungen wird in dem Verhältnisse nachdrücklicher, als die Richtung ihrer Kräfte bestimmter ist. Ihre Gleichnisse werden passender, ihre Bilder sprechender, ihre Gruppen harmonischer, der Ausdruck der Empfindungen einfacher und leben-

diger, das Spiel des Witzes treffender und der Einklang aller zusammenwirkenden Fähigkeiten des Geistes auffallender: so wie die Arbeit des durch ein vollendetes System von Principien geleiteten Scharfsinnes gründlicher wird.

Es giebt vielleicht kein gewisseres Mittel, die Philosophie um allen wohlthätigen Einfluß auf die Angelegenheiten des wirklichen Lebens zu bringen, als den noch vor kurzem so allgemein beliebten Versuch unsrer sogenannten Eklektiker, die wissenschaftlichen Grundsätze der Philosophie zu popularisieren. Während diese popularisierten Grundsätze durch ihre (nur vermittelst einer strengen Deduktion aus den letzten Principien vermeidliche) Unbestimmtheit alle ihre Anwendbarkeit einbüßen, gewinnen sie durch ihre Verbreitung unter dem gemischten Publikum einen Einfluß, bey dem es immer nur auf sehr zufällige äußere Umstände ankömmt, ob die schlimmen Folgen des Falschen, das in jenen Formeln mit dem Wahren gepaart ist, die guten Folgen des letztern nur aufwiegen oder überwiegen sollen. Seit den sinnreichen metaphysischen Träumereyen des Pater Malebranche besitzt Frankreich keine andere Philosophie als die sogenannte populäre; und wenn Popularität das ächte Kennzeichen wahrer Philosophie ist, so dürfte die französische nicht nur der teutschen, sondern selbst der englischen den Rang abgelaufen haben. Durch die, in Rücksicht auf eigentlich wissenschaftlichen Gehalt, in allen

ihren Formeln nur halbwahren Grundsätze eines Montesquieu, Rousseau, Voltaire u. a. sind die gleichfalls nur halbfalschen Maximen der Pfafferey und des Despotismus aus der Vorstellungsart desjenigen Theils der Nation verdrängt worden, der sich durch die Folgen dieser Maximen gedrückt fühlte, während ihm jene Grundsätze Erleichterung versprachen. Durch den unheilbaren Zustand der Administration, der sich nicht länger bemänteln ließ, und die vollendete Unerträglichkeit des Joches, das der größern Anzahl durch die kleinere aufgebürdet war, machte nun die größere Anzahl durch die Mehrheit ihrer Arme jene popularisierte Philosophie geltend, welche der ganzen Wiedergeburt des französischen Staates das Gepräge ihres schwankenden Sinnes so sichtbar aufgedrückt hat: wovon sich das Wahre in eben so vielen weisen und gerechten, als das Falsche in übereilten und ungerechten Maßregeln der neuen Gesetzgeber äußert, und wodurch es dem aufgeklärten Menschenfreunde bisher zweifelhaft geblieben ist: ob Frankreich einst seine politischen Uebel nur verändert oder in der That vermindert haben werde? Eine Frage, deren Entscheidung von zufälligen äußeren Umständen, z. B. dem Erfolg der Finanzoperationen, den Talenten und dem guten Willen der Minister und Demagogen, den Veränderungen in der politischen Lage des übrigen Europas abhängt.

So lange wir nicht ein vollendetes System der letzten Principien haben, die nichts als der be-

stimmteste Ausdruck der ursprünglichen Gesetze der vorstellenden Kraft sind; so lange wir mit der Anwendung philosophischer Grundsätze vor ihrer durchgängigen Entwicklung beschäftiget sind; so lange wir angewendete Philosophie bearbeiten, ohne eine reine zu besitzen: so lange wird auch sowohl der Philosoph von Profession auf dem Gebiethe der Erfahrung, als der Geschäftsmann auf dem Gebiethe der Philosophie, eine gleich mißliche Rolle spielen. Der letztere wird manches Gesetz der Vernunft, von dessen Gültigkeit die Würde der Menschheit abhängt, bloß weil demselben in der Erfahrung zuwider gehandelt wird, als eine grundlose Spitzfindigkeit verwerfen. Der erstere hingegen wird manche in der That grundlose Spitzfindigkeit der Welt als ein Naturgesetz aufdringen wollen. Die Unentbehrlichkeit der Erfahrung, und die Wichtigkeit des Beytrags, den sie zur Anwendbarkeit philosophischer Principien zu liefern hat, kann durch nichts zu einer höhern Evidenz gebracht werden, als durch die streng wissenschaftliche Form jener Principien, in welcher allein der eigentliche Sinn und die Gränzen ihrer eigenen Gültigkeit vollständig sichtbar werden kann, und wodurch sichs ergiebt, daß ihr Gebrauch nicht weniger von der Menge und Beschaffenheit der Erfahrungen, als von dem wirklichen Besitze der Principien selbst, der nur in ihrem deutlichen Bewußtseyn besteht, abhängen müsse.

Zweyter Brief.

Von der bisherigen Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechtes.

Nichts, l. Fr., kann der Kantischen Philosophie zur Rechtfertigung ihrer mühsamen Untersuchungen über die letzten Principien des menschlichen Wissens, Begehrens und Wollens so sehr willkommen seyn, als die seit kurzem so laut und so oft geäußerten, sich gegenseitig widersprechenden Urtheile unserer Schriftsteller über den Charakter und Ursprung der Pflicht und des Rechtes. Es hat sich insbesondere an den bisher bekannt gewordenen Meynungen über die französische Revolution, und vorzüglich an den Beurtheilungen der Principien, die der gegenwärtigen Constitution von Frankreich zum Grunde liegen sollen, ein Grad von Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit unsrer populären und wissenschaftlichen Begriffe von dem Naturrecht geoffenbart, der jedem unbefangenen Beobachter durch seine Größe eben so auffallend, als durch seine Folgen wichtig seyn muß. Ich spreche hier nicht etwa von den untersten Klassen unsers schriftstellerischen Publikums, deren Urtheile durch das Verhältniß der Zeitumstände zu ihrem Privatvortheil bestimmt wird; folglich nicht von dem Heere unsrer aristokratistischen und

monarchistischen Zeitungsschreiber und Publicisten, die den Begriff von der ursprünglichen Gleichheit unter den Menschen eben so wenig ohne ein wirkliches Staatsverbrechen zu denken, als ohne Furcht für ihre Privilegien und Aemter auszusprechen vermögen; — nicht von dem großen Haufen unsrer demokratistischen und weltbürgerlichen Apostel der Freyheit, deren Beruf das Zeitalter aufzuklären aus dem Magen kömmt, die, aus Verdruß über die ungleiche Vertheilung der Güter, die ursprüngliche Gleichheit predigen, und, da sie den Grund, warum ihre Verdienste verkannt und unbelohnt bleiben, nirgendwo als in den Fehlern der Staatsverfassungen antreffen, sich im Stande der Natur ein goldenes Zeitalter erträumen. Ich spreche hier nur von Männern, deren Schriften durch den unverkennbaren Stempel der selbstdenkenden Kraft ausgezeichnet sind, und welche durch die Einhelligkeit, oder auch nur durch eine überwiegende Mehrheit der Stimmen unausbleiblich die Denkart der Nation bestimmen würden, wenn unter den lehrreichen Resultaten ihrer Untersuchungen auch nur eine einzige Behauptung enthalten wäre, über deren Sinn Einhelligkeit oder auch nur Mehrheit der Stimmen Statt fände.

Von der einen Hälfte dieser ehrwürdigen und verdienstvollen Schriftsteller werden die französischen Gesetzgeber gepriesen, und von der andern getadelt, daß sie das Naturrecht als die Basis ihrer neuen Regierungsform angenommen, und diesem

Rechte, das als eine längst ausgemachte Sache von einer Parthey der Philosophen behauptet, und von der andern verworfen wird, durch die höchste Gewalt des Staates positive Sanktion ertheilt haben. Nichts ist den Freunden des Naturrechtes so klar, als daß die vernünftige Natur des Menschen bey der Errichtung und Verbesserung der bürgerlichen Verfassung in Anschlag gebracht werden müsse; daß durch diese Natur sowohl gewisse Ansprüche, die der Mensch als Bürger aufgeben darf, als auch gewisse Forderungen, die er als Mensch an den Staat machen soll, bestimmt würden; daß, ohne Voraussetzung gewisser unverlierbarer Ansprüche und unabweislicher Forderungen, sich weder die Rechtmäßigkeit positiver Gesetze, noch die Heiligkeit der Verträge denken ließe; daß folglich ohne Voraussetzung des Naturrechts auch kein positives Recht Statt finden, und jeder noch so wohl eingerichtete Staat lediglich von der Willkühr seiner einzelnen Glieder, die sich seiner Stärke zu bemächtigen wüßten, und von den Launen des Zufalls, der ihnen dieselbe in die Hände spielte, abhängen würde. Aber eben so klar ist den Gegnern des Naturrechts die Nichtigkeit eines Rechtes, welches, wenn es vorhanden wäre, nur durch seine anerkannten und unstreitigen Gründe vorhanden seyn müßte, von dem aber noch bisher kein einziger Grund angegeben ist, über dessen Sinn auch nur seine eigenen Vertheidiger einverstanden wären.

Desto mehr sind seine Gegner darüber einig, daß das sogenannte Recht des Stärkern das Einzige sey, das die Menschheit aus dem Zustande der Natur in den Schooß der bürgerlichen Gesellschaft mit sich gebracht habe; daß sich die vernünftige Natur des Menschen erst in der Gesellschaft, und zwar eben durch den Kampf zwischen der List der Schwächern und der Gewalt der Stärkern gebildet habe und noch fortbilde; daß das wirkliche Gelten der positiven Gesetze bloß von der mit Klugheit gepaarten Stärke der Gesetzgeber und Regenten abhänge; daß die Vernunft, nach dem Zeugnisse der Erfahrung, auch in den besten Staatsverfassungen den Schwächern nur in so ferne zu schützen vermöge, als sie von physischer Kraft unterstützt werde; und daß sie sich daher zum Rang der Quelle allgemeiner und gleicher Rechte und Pflichten nur in der einzigen Rücksicht emporschwingen könne, als sie etwa durch die allmählichen Fortschritte der Kultur die Dummheit zu überwältigen vermag, durch welche der größere Theil der Menschheit bloß darum der schwächere ist, weil er seine physischen Kräfte nicht zu gebrauchen weiß.

Nichts ist leichter, als sich im Allgemeinen zu überzeugen, daß die Wahrheit zwischen den Meynungen der Gegner und der Freunde des Naturrechtes das Mittel halten müsse. Dieß ist auch oft genug behauptet und eingesehen worden, ohne daß darum die streitenden Partheyen von ihren entgegengesetzten Gesichtspunkten abgegangen wären,

und sich jenem Mittelpunkte genähert hätten. Bey dem gänzlichen Mangel an allgemeingeltenden Principien ist eine genaue Bestimmung dieses Punktes, welche den größern Theil selbstdenkender Köpfe befriedigen könnte, schlechterdings unmöglich. Nach meiner Ueberzeugung ist sogar jede Vermittlung zwischen den bisherigen Vertheidigern und Gegnern des Naturrechtes, bey der nicht beyde Theile ihre bisherigen Grundbegriffe ganz aufgeben sollten, nur auf Unkosten desjenigen möglich, was nach meinem Begriffe eigentliches Naturrecht ist. So dürften z. B. freylich die meisten Gegner ihre Einwendungen zurücknehmen, wenn ihnen die Vertheidiger einräumten: daß sie „unter Naturrecht nichts weiter „verstanden wissen wollten, als die ursprünglichen „Befugnisse der menschlichen Natur, die in dem „eigennützigen, durch Vernunft geleiteten und „derselben nur durch seinen eigenen Vortheil un„terworfenen Triebe gegründet sind, und die in der „bürgerlichen Gesellschaft nur in so ferne gel„ten, als sie sich mit dem Vortheile des Staates „vertragen; ein Umstand, der erst durch positive „Gesetzgebung bestimmt werden müßte.“ Aber meiner Ueberzeugung nach würde eine solche Uebereinkunft der Partheyen wohl das Schlimmste seyn, was dem Naturrechte begegnen könnte. Durch sie würde alle künftige Möglichkeit, die wahre und allgemeingültige Form dieses Rechtes zu entdecken, völlig aufgehoben werden; eine Möglichkeit, welche, so lange jene Form nicht wirklich vorhanden ist, nur

durch die Uneinigkeit der Partheyen vorbereitet und herbeygeführt werden kann.

Nichts ist bey dem gegenwärtigen Zustande unsrer wissenschaftlichen und moralischen Kultur zugleich so klar und so dunkel, so ausgemacht und so streitig, so einleuchtend und so räthselhaft, als der Grund unsrer natürlichen Pflichten und Rechte. Einerseits kündiget sich das Daseyn dieser Pflichten und Rechte durch Gefühle an, die keinem Menschen, der auf den Namen eines Gesitteten Ansprüche macht, gänzlich fremde seyn können; durch Gefühle, die sich auch bey dem gemeinen Manne durch eine Richtigkeit seines Urtheils über Recht und Unrecht äußern, die keine Folge wissenschaftlicher Einsichten seyn kann; durch Gefühle, die es auch dem geübtesten Denker unmöglich machen, den Ausspruch seines Gewissens über die Unrechtmäßigkeit einer Handlung, durch was immer für eine spekulative Ueberzeugung, die den Unterschied zwischen Recht und Unrecht aufhebt, zu widerlegen. Andrerseits aber ist die wirkende Ursache dieser Gefühle nicht nur völlig außerhalb des Gesichtskreises des gemeinen Mannes gelegen; sondern sie ist auch selbst von dem Standpunkte, den die philosophierende Vernunft durch ihre Fortschritte vor der Kritik der reinen Vernunft gewonnen hat, so weit entfernt, daß ihre eigentliche Gestalt auch von den scharfsichtigsten Forschern, die etwa, durch was immer für Umstände, bey diesem Stand-

punkt, oder gar hinter demselben in allerley Richtungen ihrer individuellen Gesichtspunkte zurückgeblieben sind, nur sehr undeutlich und unter sehr verschiedenen Formen wahrgenommen werden kann.

Aus dem Streite zwischen der Klarheit der Gefühle, und der Undeutlichkeit der Begriffe von dem Objekte des Naturrechts, lassen sich alle bisherigen Schicksale dieser so vielfältig behaupteten, geläugneten, bezweifelten, angefochtenen und vertheidigten Wissenschaft erklären. Durch die Klarheit jener Gefühle ist dem Naturrechte seine natürliche Existenz als Stoff einer denkbaren Wissenschaft eben so sehr zugesichert, als ihm durch die Undeutlichkeit der Begriffe das Durchsetzen seiner Ansprüche auf die Form einer Wissenschaft und auf seine Existenz als Wissenschaft unmöglich gemacht wird. Da diese letztere Art von Existenz sowohl von den Gegnern als Vertheidigern mit der erstern gewöhnlich verwechselt wird: so ist nichts begreiflicher, als wie der eine Selbstdenker, der das Naturrecht entweder nach einem der verschiedenen bisher davon aufgestellten Grundbegriffe, der ihm nicht einleuchten kann, oder nach allen zusammengenommen, die sich gegenseitig aufheben, beurtheilt, die Realität desselben überhaupt läugnen — ein anderer hingegen, der einem solchen Grundbegriffe beypflichtet, und die Verschiedenheit zwischen demselben und den übrigen für bloß zufällig hält, diese

Realität behaupten könne und müsse. Beyde knüpfen die Existenz der Sache selbst an den von ihnen entweder angenommenen oder verworfenen Begriff; dessen Objekt sich außer dem Gebiethe der Wissenschaft nur durch Gefühle ankündiget, die ihrer Natur nach bey aller Klarheit undeutlich, und bey aller ihrer Untrüglichkeit so lange theils unbegreiflich theils verkannt seyn müssen, bis die philosophierende Vernunft über die wirkende Ursache derselben mit sich selbst einig ist. In wie ferne keine bisherige Philosophie diese wirkende Ursache, und mit derselben den wahren Grundbegriff des Naturrechtes, durch welchen die wissenschaftliche Form und Existenz desselben bestimmt wird, aufgestellt hat, in so ferne hat das Naturrecht von seinen Gegnern sowohl als von seinen Vertheidigern bisher gleich große Vortheile und Nachtheile erfahren müssen. Wenn man es den Gegnern verdanken muß, daß sie die Annahme von jeder unrichtigen Form des Naturrechts verhindert, und den Vertheidigern, daß sie den Glauben an die Realität seines Stoffes, die Ueberzeugung von dem Gegenstande dieser streitigen Wissenschaft befördert haben: so ist doch eben so wenig zu läugnen, daß das Schicksal, welches das Naturrecht bis jetzt bey der Gesetzgebung, Staatskunst und überhaupt bey der positiven Jurisprudenz gehabt hat, größtentheils auf die Rechnung der philosophischen Gegner und Vertheidiger desselben gehöre, und daß diese an der unrichtigen Anwendung, jene an der gänzlichen

Hintansetzung der naturrechtlichen Principien, wovon bald die eine bald die andere in unsrer positiven Jurisprudenz dem sittlichen Gefühle so sehr auffällt, den größten Antheil haben. Nie werden die Freunde des Naturrechts die Existenz desselben gegen die Gegner durchzusetzen vermögen, so lange sie diese Existenz an einen unbestimmten und unrichtigen Begriff von diesem Rechte anknüpfen, und nie werden die Gegner diese Unbestimmtheit und Unrichtigkeit gegen die Vertheidiger erweisen können, so lange sie die Existenz eines Rechtes, das durch das sittliche Gefühl über allen Zweifel erhoben wird, zu läugnen fortfahren. Gegen beyde bedarf das Naturrecht einer Ehrenrettung; für seine verkannte Realität in Rücksicht auf seine Gegner, und für seine verkannte wissenschaftliche Form in Rücksicht auf seine Freunde; ein Unternehmen, das bey dem bisherigen Mangel an durchgängig bestimmten und allgemein geltenden Principien freylich nur durch bloße Winke möglich ist, die aber Ihnen, mein Freund, um so verständlicher seyn werden, da Sie mit dem bisherigen Verfahren sowohl der Freunde als der Gegner des Naturrechtes gleich unzufrieden sind. Die Absicht meiner folgenden Betrachtung ist keineswegs den bestimmten Begriff von Recht und Pflicht aufzustellen — eine Unternehmung, wozu bloße Winke nicht hinreichen können; — sondern Sie auf die Gründlichkeit und Unentbehrlichkeit der hieher gehörigen Resultate der Kantischen Philosophie aufmerksam zu machen.

Selbst derjenige Vertheidiger des Naturrechts, welcher die Nothwendigkeit und folglich auch die Wirklichkeit desselben aus dem bestimmten Begriffe, den er davon zu besitzen glaubt, für streng erweislich hält, muß zugeben, und behauptet es sogar gewöhnlich selbst, daß sich Pflicht und Recht auch durch Gefühle ankündigen. Er kann es sich nicht verbergen, daß es lange vor dem Begriffe, den er entweder für sich allein, oder mit einem Theile der Lehrer des Naturrechtes, für den einzig richtigen hält, Recht und Unrecht gegeben habe; und daß das Sittengesetz nur die Philosophen, und zwar nur diejenige Parthey unter ihnen, die den angeblich richtigen Grundbegriff desselben wahr zu finden das Glück hätte, allein verpflichten müßte; daß es für die große Welt der Nichtphilosophen gar nicht vorhanden seyn könnte; wenn seine Forderungen und die Gründlichkeit derselben nur durch einen Begriff einleuchten könnten, der seltene Vorkenntnisse und große Anstrengungen einer gebildeten Denkkraft voraussetzte, und der gleichwohl auch mit allen diesen Hülfsmitteln nur wenigen Selbstdenkern erreichbar wäre. Würde wohl der Bürger überhaupt, und insbesondere der gemeine Mann, in allen den Fällen, wo er den Zwang vereiteln könnte, an die positiven Gesetze des Staates gebunden seyn, wenn ihm nicht die Gerechtigkeit jener äußeren Gesetze und des mit denselben verbundenen Zwanges durch ein inneres Gesetz einleuchtete (oder wenigstens einleuchten sollte), von dem man

voraussetzt, daß es auf ihn selbst ankomme, sich dasselbe vorzuschreiben und als unverletzlich anzuerkennen? Durch ein inneres Gesetz, ohne dessen Anerkennung die Richter genöthiget wären, die Entschuldigung des Verbrechers, daß er der Strafe zu entgehen gehofft und folglich sich nicht für verpflichtet gehalten hätte, gelten zu lassen, oder sich selbst einzugestehen, daß sie das bloße Recht des Stärkern verwalteten? Ein inneres Gesetz, mit einem Worte, das eben so klar in die Augen springt, in wie ferne es vom gemeinen Manne gefühlt, als es verworren, vieldeutig und streitig wird, in wie ferne es von den Philosophen gedacht wird?

Die verschiedenen und einander widersprechenden Grundbegriffe der Moral und des Naturrechtes sind daher auch nur als eben so vielerley Versuche anzusehen, den Entstehungsgrund und die wirkende Ursache eines Gefühls zu begreifen, das unabhängig von allen jenen Begriffen da ist, allem Philosophieren über Pflicht und Recht vorhergeht, und allen Spekulationen über Moral und Naturrecht ihre gemeinschaftliche Aufgabe vorlegt. Ob wohl einige philosophische Partheyen dieses Gefühl für eine bloße Folge seines gedachten Gegenstandes halten, den sie, unabhängig vom Gefühle, durch metaphysische Gründe demonstriert zu haben glauben, und von dem sie behaupten, daß er von dem gemeinen Manne nur verworren, von den Philosophen allein aber deutlich gedacht werden könne:

könne: so giebt es doch auch andere, welche dieses Gefühl für den Grund seines Objektes halten, das für den Menschen nur durch dasselbe vorhanden wäre. So hat z. B. Rousseau das Gefühl des Unrechts in dem Vermögen durch den Anblick fremder Leiden gerührt zu werden aufgesucht und gefunden *); und ein berühmter teutscher Moralphilosoph glaubt den Grund von eben diesem Gefühle, aus dem Wohlwollen, oder dem Vermögen an dem Wohlstande anderer Vergnügen zu schöpfen, abgeleitet zu haben. Nach dem einen würde sich das Unrecht allein durch unangenehme, nach dem andern aber auch die positive Pflicht durch angenehme Gefühle, vermittelst der Vorstellung der schlimmen und guten Folgen erkennen lassen, welche eine willkührliche Handlung für den Zustand unsrer Nebenmenschen hat; und in beyden Fällen würde der Grund von der Verbindlichkeit des Naturrechts zuletzt in dem angebornen Streben nach Vergnügen und Abscheu vor Mißvergnügen gelegen seyn.

Ueberzeugt, daß das Vergnügen und Mißvergnügen am Recht und Unrecht von demjenigen,

*) *Discours sur l' Origine* etc. Il y a d'ailleurs un autre Principe, que HOBBES n'a point apperçu etc. — De cette seule qualité decoulent toutes les vertus sociales etc. — Dans ces sentimens naturels, plutot que dans les argumens subtils, il faut chercher la cause de la repugnance, que tout homme eprouveroit à *mal faire*, même independement des maximes de l'education.

welches die Vorstellung fremder Freuden und Leiden begleitet, wesentlich und der Art nach verschieden sey, und daß im entgegengesetzten Falle Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit lediglich von der stärkern oder schwächern Reißbarkeit der Nerven, und der größern oder geringeren Lebhaftigkeit der Phantasie abhängen müßten — haben einige engländische Philosophen für das Gefühl, aus welchem sie das Daseyn des Sittengesetzes und des Naturrechtes ableiten, einen besondern eigenthümlichen Sinn angenommen, der unter dem Namen des moralischen auch in Teutschland manchen Vertheidiger gefunden hat. Sittlichkeit und Recht bestehen, diesem Systeme zu Folge, in einer bloßen Richtung des Willens, die weder durch Vernunft (worunter man bisher nur die Denkkraft zu verstehen gewohnt ist) noch durch Empfänglichkeit für physisches Vergnügen und Mißvergnügen, sondern durch einen der menschlichen Natur eigenthümlichen Trieb bestimmt wird, und zwar durch einen Trieb, der sich eben darum nicht aus seinem Objekte erklären läßt, weil dieses lediglich durch ihn dem Bewußtseyn vorgehalten wird. Das Bewußtseyn dieses Triebes heißt das moralische Gefühl überhaupt, zu dem sich das Gefühl von Pflicht und Recht wie Arten zur Gattung verhalten. Nicht dieser Trieb selbst, sondern die wahrgenommene Uebereinstimmung einer Handlung des Willens mit demselben, kündiget sich durch ein Vergnügen, und der wahrgenommene Widerspruch

durch ein Mißvergnügen an; welche beyde, da sie nicht Grund, sondern nur Folge der vorhergehenden Forderung des Triebes sind, schlechterdings, so wie der Trieb selbst, uneigennützig, und eben dadurch von allem physischen Vergnügen und Mißvergnügen wesentlich verschieden sind, und durch den Namen des moralischen ausschließend bezeichnet werden müssen. Da bey dieser Erklärungsart des Bestimmungsgrundes von Pflicht und Recht das moralische Gefühl zum Grunde gelegt; da dasselbe von der raisonnierenden Vernunft und allen metaphysischen Spekulationen unabhängig gemacht; da seine unmittelbare Evidenz, wodurch es auch in dem gemeinen Manne die richtige Beurtheilung von der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit einer Handlung vor aller Berechnung ihrer Folgen bewirkt, begreiflich gemacht, und über alles dieses die Unveränderlichkeit der Pflicht und des Rechts bey aller Veränderlichkeit der Anwendung auf einzelne Fälle, und die edle Uneigennützigkeit und strenge Unpartheylichkeit, welche den Charakter der Gerechtigkeit ausmacht, behauptet und erhärtet wird: so ist es begreiflich genug, wie das System des moralischen Sinnes bey einer edelmüthigen Nation, die sich unter allen übrigen durch feyerlichen Ernst und Lebhaftigkeit geistiger Gefühle so vortheilhaft unterscheidet, vielen Eingang gefunden hat.

Der Umstand, daß dieses System Pflicht und Recht von einem Triebe ableitet, der sich nur

als Thatsache annehmen, und nicht weiter erklären, der sich nur durch seine Folgen charakterisieren, nicht durch seine Gründe begreifen, der nur durch Gefühle sich wahrnehmen, nicht aber auf Begriffe zurückbringen läßt — hat dasselbe dem größern Theile der teutschen Philosophen entweder verdächtig oder mißfällig gemacht. Er hätte es gleichwohl in Teutschland um so mehr empfehlen sollen, je größer die Zahl der mißlungenen Versuche ist, durch welche unsre Philosophie, oder vielmehr unsre Philosophien, den Grund der sittlichen Verbindlichkeit zu erklären bemüht waren, und je natürlicher, durch eine so große Menge sich unter einander aufhebender Meynungen über eine und ebendieselbe Frage, die Vermuthung hätte entstehen sollen, daß diese Frage etwas unerklärbares enthalten müsse. Allein von Unerklärbarkeit hatten diese Philosophien theils gar keine Vorstellung, theils nur dunkle Ahndungen, durchaus aber keinen bestimmten Begriff. Unsre demonstrierenden Metaphysiker hielten es für ihre Berufspflicht Alles zu erklären, ohne vorher untersucht zu haben und mit sich selbst darüber einig geworden zu seyn, was sich überhaupt erklären lasse; — und unsre Popularphilosophen glauben dadurch weiser geworden zu seyn, daß sie alles dahin gestellt seyn ließen, woran sie etwas unerklärbares ahndeten, oder, welches für sie eben so viel war, wo sie auf Schwierigkeiten stießen. Die einen wähnten sich durch den Satz des Wider-

spruches in den Stand gesetzt, Alles zu begreifen; die andern durch den gesunden Menschenverstand der Mühe überhoben irgend etwas zu begreifen, worüber dieses Orakel nichts entschieden hat. Ein Glück für das Gefühl von Pflicht und Recht, daß dasselbe bald unter die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, die man ohne weitere Untersuchung, oder, wie man sich lieber ausdrückt, ohne darüber zu grübeln, annehmen müsse, gesetzt, bald aber für eine verworrene Vorstellung angesehen wurde, die sich nach dem Satze des Widerspruches in eine deutliche auflösen läßt.

Dieses letztere Meisterstück philosophischer Art und Kunst glauben insbesondere diejenigen vollendet zu haben, welche den Grund der sittlichen Verbindlichkeit einerseits in der Vernunft, die nichts als Uebereinstimmung des Mannigfaltigen, oder, wie sie es nennen, Vollkommenheit zu denken, und folglich auch zu billigen vermag, andrerseits aber im Vergnügen aufsuchen, das sie für die undeutliche Vorstellung eben dieser Vollkommenheit halten, und wodurch sie den Willen bestimmen lassen, zu wollen was die Vernunft billiget. Da aber jedes Vergnügen, auch das grobsinnliche, in diesem System undeutliche Vorstellung der Vollkommenheit heißt, und alles was die Vernunft denken soll, Einheit des Mannigfaltigen seyn muß: so sind die Anhänger desselben noch nicht unter sich einig geworden, was

denn das für eine Vollkommenheit seyn müsse, die im moralischen Gefühle verworren vorgestellt, und in den Grundbegriffen von Pflicht und Recht deutlich gedacht werde? — ob die Vollkommenheit der handelnden Person, oder — des Universums, oder beyder zugleich? und was denn endlich jenes Eine sey, worauf sich das Mannigfaltige in der Person und im Universum beziehen müsse, wenn in beyden Vollkommenheit entstehen soll? Die Vieldeutigkeit des Wortes Vollkommenheit hat den meisten Wolfianern diese kopfbrechende Frage erspart, hat sie bey jedem Gebrauche dieses Wortes denjenigen Sinn in demselben antreffen lassen, dessen sie eben bedurften. So wird von Einigen die Vollkommenheit, die das Objekt des moralischen Gefühls ausmachen soll, für die Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetze der Vernunft erklärt. Da sie unter diesem Gesetze nicht das logische Gesetz des Denkens verstehen können, ohne die Pflichtwidrigkeit und das Unrecht für bloße theoretische Irrthümer zu erklären, und die Moral mit der Logik zu verwechseln: so denken sie sich durch einen Zirkel im Erklären das moralische Gesetz darunter, dessen Verbindlichkeit, wenn um den Grund derselben gefragt wird, von ihnen wieder aus der Vorstellung derjenigen Vollkommenheit, die im Wollen nach diesem Gesetze besteht, abgeleitet wird. Wer unter ihnen scharf genug sieht, um diese Zirkel gewahr zu werden, und Muth genug hat aus denselben herausstre-

ten zu wollen, setzt sich nur noch schlimmeren Verlegenheiten aus. Da er das Vergnügen als die Triebfeder, und die Vollkommenheit als Objekt der sittlichen Verbindlichkeit nie aus den Augen verlieren darf: so sieht er sich durch sein Forschen nach einem bestimmten Begriff von dieser Vollkommenheit gezwungen, endlich bey der Vollkommenheit seiner Person, oder des Universums, oder beyder zugleich stehen zu bleiben, und den Bestimmungsgrund aller dieser Vollkommenheiten in dem letzten Zwecke oder Ziele aufzusuchen, das seiner Person, dem Universum und beyden zusammen genommen entweder durch Natur-Nothwendigkeit oder durch den Willen der Gottheit gesetzt ist. Er ist daher genöthiget, das Fundament seines Grundbegriffes von Pflicht und Recht in der Metaphysik, und zwar entweder im Atheismus oder im Theismus aufzusuchen; oder er muß sich die Grundlosigkeit aller Begriffe von Pflicht und Recht eingestehen, und dieselbe als dogmatischer Skeptiker aus der allgemeinen Grundlosigkeit aller wissenschaftlichen Begriffe erklären; oder, wenn sich sein sittliches Gefühl zu laut dagegen erklärt, so bleibt ihm nichts anders übrig, als die Beruhigung seines Herzens, die ihm durch seine Vernunft verweigert wird, im Schooße des übernatürlichen Glaubens aufzusuchen. Die bestellten Lehrer der Philosophie, welche durch ihre politischen Verhältnisse genöthiget sind, Ein und eben dasselbe Pensum zu bearbeiten — können es freylich mit der Rechen-

schaft über die Gründe der vorgeschriebenen Auflösung eines vorgeschriebenen Problems nicht immer so genau nehmen. Sie sind, wie ihre Lehrbücher beweisen, größtentheils darüber einig, den letzten Bestimmungsgrund der sittlichen Vollkommenheit, — oder den Zweck, zu welchem im Menschen und im Universum alles zusammenstimmen muß, wenn daraus die Vollkommenheit hervorgehen soll, die der Grund des moralischen Gefühls ist, — in der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen bestehen zu lassen. In den Begriff dieser Glückseligkeit wird dann entweder die Sittlichkeit, die aus ihm erfolgen, durch ihn bestimmt seyn soll, als ein wesentlicher Bestandtheil, und als der vornehmste Grund der Glückseligkeit wieder hineingelegt; oder der ganze Begriff wird durch rhetorische Behandlung in das behagliche Helldunkel gesetzt, worin sich unsre popularisierte Philosophie bisher so wohl befunden hat. Eine Folge des lebhaften Gefühls jener Behaglichkeit ist die Betäubung, in welcher unsre Moralphilosophen vergessen, daß unter Glückseligkeit von ihnen selbst wieder nichts als Vollkommenheit des Zustandes angenehmer Empfindungen von aller Art verstanden werde, und daß daher ihre Erklärung oder ihr angeblich deutlicher Begriff des moralischen Gefühls, wenn man den Ausdrücken ihre eigenen Erklärungen unterschiebt, folgendermaßen lauten müsse: „Es sey dasselbe die undeutliche Vorstellung derjenigen Vollkommen-

„heit, welche im sittlichen Wollen, d. h. im „Bestimmtwerden durch undeutliche Vor„stellung von derjenigen Vollkommenheit „besteht, welche der letzte Zweck ist, und Glück„seligkeit, oder die Vollkommenheit des „Zustandes, der undeutlichen Vorstellungen „der Vollkommenheit heißt.“

Bey jedem Versuche, Moral und Naturrecht zu begründen, wird freylich die Wirklichkeit des Gefühls für Recht und Unrecht in so ferne anerkannt, als man sich über den Grund desselben Rechenschaft zu geben sucht. Allein, wie wenig durch ein solches Anerkennen für Moral und Naturrecht gewonnen ist, erhellt schon aus dem einzigen Umstande, daß bey jeder dieser Erklärungsarten das moralische Gefühl von einem andern Grunde hergeleitet, ihm bey jeder ein anderes Objekt angewiesen, und unter dem gemeinschaftlichen Namen Pflicht und Recht etwas in der Sache selbst ganz verschiedenes gedacht wird. Wenn unsre Popularphilosophen die Verschiedenheit der von ihnen angenommenen Grundbegriffe, wie allenthalben so auch in der Moral und im Naturrechte, für zufällig ausgeben, und lediglich in der Verschiedenheit der Namen aufsuchen: so behaupte ich durch innigste Ueberzeugung genöthiget, daß die Anhänger aller bisher aufgestellten Systeme von Moral und Naturrecht, über das Wesen ihrer Grundbegriffe uneinig und nur über bloße Namen einig sind. Ich gebe zu, daß in jedem die-

ser verschiedenen Grundbegriffe das moralische Gefühl durch ein wesentliches Merkmahl seines Gegenstandes charakterisiert werde; aber auch nur durch ein Einziges, das, mit einem Zufälligen gepaart, für das ganze Wesen, für den vollständigen Gegenstand genommen wird. Jeder dieser Begriffe steht mit dem von ihm verschiedenen anderen in so ferne im geraden Widerspruch, als in ihm ein anderes wesentliches Merkmahl aufgestellt, und zum ganzen Wesen erhoben, und folglich durch ihn der Pflicht und dem Rechte ein anderes Wesen gegeben ist. Ich kann diesen Gedanken, der erst in meinem nächsten Briefe seine völlige Bestätigung erhalten kann, hier nur durch ein fremdes Beyspiel erläutern. Wenn eine philosophische Sekte die Thierheit, und eine andere die Vernunft für das Wesen der Menschheit ausgäbe, so würden beyde die Menschheit zwar nach Einem ihrer wesentlichen Merkmale kennen, beyde aber auch das Wesen derselben gleich viel verkennen. Beyde würden bey dem unstreitig Wahren, was sie in ihren Systemen über den Menschen, von seiner thierischen Natur die eine, und von der Vernunft die andere, vorbringen könnten, gleichwohl über die eigentliche Natur des Menschen nie etwas wahres gesagt haben, und nur über den bloßen Namen des Gegenstandes einig seyn, dessen Wesen sie ergründet zu haben wähnten. Dieses ist das Schicksal der bisherigen Systeme der Moral und des Naturrechtes unter den Händen der Pfle-

ger und Vertheidiger dieser Wissenschaften gewesen.

Die Gegner des Naturrechts verlangen eben nicht das Daseyn des Gefühls für Recht und Unrecht in Zweifel zu ziehen. Allein da sie bey ihrer Charakteristik dieses Gefühls in der That jedes wesentliche Merkmahl desselben verfehlen, so bleibt ihnen für das, was sie Recht nennen, keine einzige derjenigen Bestimmungen übrig, die der Sprachgebrauch für das Wort Naturrecht fordert. Sie gestehen, daß dieses Wort unter diesen Bestimmungen für sie keinen Sinn habe; oder, welches eben so viel heißt, sie läugnen das Naturrecht. Sie läugnen es, sage ich, indem sie sowohl die Uneigennützigkeit des Gefühls von Recht und Unrecht in Rücksicht auf seine Quelle, als auch die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit desselben in Rücksicht auf sein Objekt bestreiten. Sie leiten zwar dieses Objekt von der Verbindlichkeit des Bürgers her, seinen eigenen Vortheil dem Vortheile des Staates unterzuordnen. Allein sie suchen den Grund dieser Verbindlichkeit, den sie keineswegs in allen Fällen, wo sie anerkanntermaßen Statt findet, im Nutzen des einzelnen Bürgers antreffen, in der jedem Einzelnen überlegenen Stärke der ganzen Gesellschaft auf. Ihrer Meynung zu Fol:e hat der ganze Staat so wenig als der einzelne Bürger ein anderes Recht als dasjenige, welches durch sein Bedürfniß und durch seine physischen Kräfte bestimmt, und wodurch er in den Stand ge-

setzt wird, durch Zwang solche Handlungen seiner einzelnen Glieder zu verhindern, die mit seiner Erhaltung unverträglich, und solche hervor zu bringen, die zu derselben unentbehrlich sind. Sie läugnen daher auch nicht, daß es nach diesen Voraussetzungen nur der eigennützige Trieb des Individuums seyn könne, durch welchen dasselbe bestimmt werde, die Verbindlichkeit gelten zu lassen, die ihm der Vortheil des Staates auflegt, und die in allen den Fällen, wo der Zwang vereitelt werden kann, und kein überwiegender Privatvortheil den Ausschlag giebt, durch den eigennützigen Trieb selbst wieder aufgehoben wird. Sie geben freylich auch zu, daß selbst in solchen Fällen die gemeinschädlichen Handlungen durch unangenehme Gefühle nicht selten begleitet und verhindert würden. Aber sie erklären diese Thatsache als eine Folge der Erziehung und Gewohnheit; und glauben durch das Beyspiel des Geitzigen, der über das Mittel zum Genuß den Genuß selbst vergißt, oder denselben vielmehr im bloßen Besitze jenes Mittels antrifft, gar wohl begreifen zu können, wie der Mensch dahin gelange, bey der wesentlichen Eigennützigkeit aller seiner Triebe gleichwohl auch in solchen Fällen gemeinschädliche Handlungen zu fürchten, und gemeinnützige zu lieben, wo er von den einen keinen reellen Nachtheil, und von den andern keinen reellen Vortheil für sein eigenes Ich vorhersieht. In diesem Systeme ist alles Recht, was der Mensch ohne seinen Nachtheil ausführen kann, und nur

dasjenige — Recht der Natur, was er durch seine physischen Kräfte als Individuum ausführen kann. Dieses natürliche Recht ist durch das Recht des Staates, oder dasjenige, was die Gesellschaft ohne ihren Schaden durchsetzen kann, auf das Bürgerliche eingeschränkt, und für alle diejenigen Fälle gänzlich aufgehoben, wo die Gesellschaft die Forderungen ihres Bedürfnisses durch ihr Uebergewicht an Stärke gegen die Individuen behaupten kann. Da sich aber diese Fälle keineswegs unter schlechterdings allgemeine Regeln bringen lassen (indem sie von einem zufälligen Zusammenflusse veränderlicher Umstände abhängen) so könne es weder ein Naturrecht noch ein Gesellschaftsrecht geben, das als Wissenschaft auf allgemeingeltenden Grundsätzen a priori feststände: sondern alles wirkliche Recht, wie dasselbe auch heißen möge, bliebe der Beurtheilung der Privat- und Staatsklugheit überlassen, durch welche das große schlechterdings allgemeine Naturgesetz des Eigennutzes als das einzige letzte Princip bald des Privatvortheils, bald der Staatsräson (ratio status) auf die jedesmalige individuelle Lage der Umstände angewendet werden müßte.

Daß durch diese Erklärungsart des Rechts und Unrechts aller innere Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit aufgehoben, die Würde der Menschheit vernichtet, und das Wohl und Weh derselben dem blinden Zufalle, und seinem Reprä-

sentanten dem Despotismus einzig und allein unterworfen werde — ist wohl schon sehr oft gesagt und gezeigt, aber damit keineswegs bewirkt worden, daß nicht diese abscheuliche Theorie noch heut zu Tage von einer beträchtlichen Menge Staatsmänner ihrem politischen Systeme von Staasverfassung und Staatsverwaltung zum Grunde gelegt würde. Die leidigen Folgen, durch welche man diese Vorstellungsart vergebens zu widerlegen gesucht hat, werden daher die Menschheit so lange zu bedrücken und zu erniedrigen fortfahren, als nicht die Gründe derselben durch allgemeingeltende Grundsätze, von denen man sich bis itzt nichts träumen ließ, widerlegt werden. Vergebens wird man derselben das moralische Gefühl entgegen setzen, so lange dieses verschiedene Auslegungen zuläßt, und, auf Begriffe gebracht, vieldeutig, schwankend und verkannt wird, so lange nicht der einzig wahre, einzig mögliche und durchgängig bestimmte Begriff von der wirkenden Ursache desselben entdeckt und anerkannt ist.

Die einzig richtige Erklärungsart von dem sittlichen Gefühle, die meiner Ueberzeugung nach noch nicht gegeben ist, und die sich aus den Principien jeder bisherigen Philosophie nimmermehr geben läßt, müßte das Wahre, das in jeder andern bisher versuchten enthalten ist, in sich vereinigen, und das Falsche, das dieselben unter einander in Widerspruch setzte, ausschließen. Durch sie müßte es einleuchtend werden, wie die philosophierende Ver-

nunft zu den verschiedenen Hypothesen, womit sich dieselbe in ihren unter sich uneinigen Repräsentanten bisher beholfen hat, gelangen mußte, und warum keine derselben zur allgemeinen Befriedigung geschickt war. Durch sie endlich müßte sich einerseits die Uneigennützigkeit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Grundes von dem Gefühl des Rechts und Unrechts, und mit derselben die Realität des Naturrechts gegen seine Gegner — andererseits aber das bisherige Nichtvorhandenseyn desselben als Wissenschaft gegen seine bisherigen Vertheidiger begreifen, erklären, erweisen lassen.

Ich bin überzeugt, daß diese Erklärungsart aus den Principien der Kantischen Philosophie erfolgen müsse, und mit denselben von den Selbstdenkern künftiger Generationen allgemein anerkannt werden wird. Ich weiß aber, daß ich dieselbe einstweilen selbst nur als eine Hypothese aufstellen kann, indem ich mich begnügen muß, sie lediglich durch ihre Folgen zu erläutern. Die Entwicklung ihrer Gründe setzt eine ganz neue Theorie des Begehrungsvermögens und des Willens voraus, zu der ich Sie, l. Fr., eben durch diese vorläufigen Betrachtungen vorzubereiten wünsche, und auch nur vorbereiten kann.

Dritter Brief.

Von dem künftigen Einverständnisse der philosophierenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechtes.

Ich muß Sie noch einmal daran erinnern, lieber Freund, daß Sie hier keine Darstellung der Gründe zu erwarten haben, auf welchen die folgende Erklärungsart von der wirkenden Ursache des Gefühls für Recht und Unrecht beruht. Ich werde daher kaum vermeiden können, manches vorzubringen, was für Sie in so ferne, aber auch nur in so ferne dunkel seyn dürfte, als es für Sie noch unerwiesen ist, und für itzt auch noch unerwiesen bleiben muß.

Für mich ist es durch Kants Kritik der praktischen Vernunft erwiesen, und für Sie stelle ich es einstweilen als Hypothese auf: 1) daß die Quelle der Moralität, der Bestimmungsgrund des Sittengesetzes, und folglich auch die wirkende Ursache des sittlichen Gefühls keineswegs, in der Empfänglichkeit für Lust und Unlust, oder in dem Triebe nach Vergnügen zu finden sey, man mag sich diesen Trieb durch Erziehung, durch bürgerliche Verfassung oder durch Klugheit modificiert denken; man mag denselben vernünftige Selbstliebe, Streben nach Glückseligkeit, oder auch selbst Trieb nach Vollkommenheit, nennen, und das Gesetz

Gesetz, dem Er für den Willen Sanktion geben soll, in der menschlichen oder in der göttlichen Vernunft, oder in dem nothwendigen Zusammenhang der Dinge an sich aufsuchen.

2) Daß das Sittengesetz sich dadurch unter allen wirklichen und möglichen Gesetzen auszeichne, daß es eine Vorschrift ist, die den Grund ihrer Nothwendigkeit in sich selber enthält, daher ohne alle fremde Sanktion Gesetz ist, und folglich lediglich um ihrer selbst willen befolgt werden kann.

3) Daß die Quelle dieses Gesetzes allein in der selbstthätigen Natur der Vernunft anzutreffen sey, welche, in wie ferne sie dem Willen ein Gesetz giebt, das seine absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit nur durch sie allein erhält, und das nur durch Freyheit des Willens ausgeübt und übertreten werden kann, praktische Vernunft heißt.

Dieser Begriff von der praktischen Vernunft muß einerseits durch seine Neuheit, andererseits durch die unrichtigen Merkmale, die sich aus unsern bisherigen unbestimmten Begriffen von Vernunft überhaupt in denselben eindringen, für jeden, der die Kritik der praktischen Vernunft noch nicht studiert und verstanden hat, eine Dunkelheit haben, die ich wenigstens in so ferne hinwegzuräumen suchen will, als es zu meiner gegenwärtigen Absicht nöthig ist. Da die Methode, nach welcher dieser Begriff in dem erwähnten Werke entwickelt ist, bey aller ihrer Vortrefflichkeit meiner

Ueberzeugung nach keinen verständlichen Auszug zuläßt, so bleibt mir nichts andres übrig als denselben durch folgende Resultate meines eigenen Nachdenkens zu beleuchten, deren weitere Ausführung ich mir für eine andere Gelegenheit vorbehalte.

Ich verstehe unter Vernunft das Vermögen der Person zu den durch ihre übrigen Vermögen möglichen Wirkungen sich selbst Vorschriften (Regeln) zu geben.

Jede Vorschrift, zu welcher der Vernunft ein Grund außer ihrem eigenen Vermögen gegeben seyn muß, heißt in so fern theoretisch, und das Vermögen der Person gegebene Gründe zur Allgemeinheit einer Regel zu erheben, oder aus gegebenen Gründen Vorschriften zu erzeugen, heißt theoretische Vernunft. Die gegebenen Gründe zu solchen Vorschriften aufsuchen, heißt räsonnieren.

Die Vorschrift, zu welcher der Vernunft kein Grund außer ihrem eigenen Vermögen gegeben ist, heißt praktisch, und das Vermögen der Person eine Vorschrift zu geben, zu welcher der Grund in ihrer bloßen Selbstthätigkeit liegt, heißt praktische Vernunft. Solche Regeln aufstellen heißt durch reine Vernunft handeln, (nicht Räsonnieren, aber auch noch nicht Wollen).

Die theoretische Vorschrift wird nicht durch bloße Vernunft absolut nothwendig, das heißt, ein Gesetz, sondern nur durch den der Vernunft gegebenen Grund. Sie ist daher ein bedingtes,

das heißt, ein von einer außerhalb der Vernunft selbst gelegenen Bedingung abhängiges Vernunftgesetz *).

*) Dieses leuchtet bey dem höchsten theoretischen Vernunftgesetze, dem Satze des Widerspruches: „Keinem Dinge kommen widersprechende „Merkmale zu" schon aus dem Umstande ein, daß diese Regel nur durch die Voraussetzung zum Gesetz wird, daß ein Mannigfaltiges gegeben sey, das die Vernunft nicht herbeyschaffen kann, und bey welchem der Grund, warum es sich auf Einheit bringen läßt oder nicht, in dem Gegebenen, und nicht in der Handlung, welche die Einheit hervorbringt, liegen muß. Daher auch keinem einzigen Subjekte sein positives oder negatives Prädikat bloß durch den Satz des Widerspruches zukömmt; aus dem sich allein, und ohne Voraussetzung eines von ihm selbst verschiedenen, gegebenen Grundes, nie begreifen läßt, warum entweder ein positives Prdikat, das dem Subjekte dem Satz des Widerspruchs zu Folge bloß zukommen kann, demselben wirklich zukömmt, oder wie das Subjekt zu dem positiven Prädikate gelangt, durch welches das entgegengesetzte negative, dem Satz des Widerspruchs gemäß aus dem Subjekte ausgeschlossen wird. Dem Zirkel kommt die Rundung, dem Satz des Widerspruchs gemäß, zu, weil sie im Zirkel als gegeben vorausgesetzt wird; aber sie kömmt ihm keinesweges bloß durch diesen Satz zu. Die Vorschrift der Vernunft, welche den Zirkel als Nichtrund zu denken verbiethet, ist nur dadurch Gesetz, weil in Zirkel das entgegengesetzte Merkmal Rund gegeben ist. Alle logische Gesetze sind bloße Regeln der Vernunft, die Gesetze der Sinnlichkeit und des Verstandes, welche die Kritik d. r. V. und die Elementarphilosophie aufstellt, sind Naturgesetze des menschlichen Geistes, und das Sittengesetz ist das einzige eigentliche Gesetz der Vernunft.

Die praktische Vorschrift wird durch bloße Vernunft, in welcher ihr Grund allein enthalten ist, zu einer absolut nothwendigen Vorschrift, oder zum Gesetz. Sie allein ist also ein schlechthin unbedingtes, von allen außer der bloßen Selbstthätigkeit gelegenen Bedingungen unabhängiges, Vernunftgesetz.

In wie ferne das praktische Gesetz in derjenigen Vorschrift besteht, deren Grund in der Selbstthätigkeit der Vernunft liegt, in so ferne heißt es ein Gesetz der Freyheit.

In wie ferne das theoretische Gesetz in derjenigen Vorschrift besteht, deren Grund nicht in der bloßen Selbstthätigkeit der Vernunft, sondern außerhalb derselben gegeben ist, in so ferne heißt es ein Naturgesetz.

Da das praktische Gesetz außer dem Vermögen sich selbst Vorschrift zu geben, keinen Grund hat, so kann es auch nur in einer solchen Vorschrift bestehen, die keinen andern Zweck hat, als die Vorschrift selbst, in einer Regel, die lediglich durch sich selbst gilt, in dem Gesetze, das keiner Sanktion bedarf, weil es dieselbe in sich selbst enthält. Die ursprüngliche, einzig mögliche, unveränderliche Handlungsweise der praktischen Vernunft, (das Gesetz ihrer Natur) besteht also in der unbedingten Gesetzgebung, im Aufstellen der Vorschrift um der Vorschrift willen, in der Autonomie der Vernunft.

In wie ferne das praktische Gesetz lediglich in der reinen Selbstthätigkeit der Person gegründet ist, in so ferne können demselben diejenigen Wirkungsarten, die nicht von der Person als Person abhängen, keineswegs unterworfen seyn. Das praktische Gesetz ist daher kein Gesetz des Instinkts und keines unwillkührlichen Begehrens. Die Regeln, welche durch die Vernunft dem bloßen Begehren vorgeschrieben werden, sind daher bloß theoretisch; erhalten den Grund ihrer Nothwendigkeit durch den Trieb nach Vergnügen, und sind Naturgesetze des Begehrungsvermögens.

Dem praktischen Gesetze kann nur die Wirkungsart unterworfen seyn, die lediglich von der Person als Person abhängt. Diese besteht einzig und allein in dem Wollen, oder in der Handlung der Person, durch welche sich dieselbe (nicht zu einer Forderung), sondern zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des Begehrungsververmögens selbst bestimmt. Das Gesetz der praktischen Vernunft hat also kein anderes Objekt als das Wollen, und die praktische Vernunft schreibt nicht den Forderungen, sondern den Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens, in wie ferne dieselben von der Freyheit der Person abhängen, ein Gesetz vor, das nur durch diese Freyheit — nur freywillig — beobachtet, aber eben darum auch übertreten werden kann.

Auch als Gesetz des Willens, als Gesetz, dem sich die Person nur durch Freyheit unterwerfen kann,

ist das praktische Gesetz, Gesetz der Freyheit, und von jedem bloß theoretischen Gesetze des Begehrens (dahin auch das Gesetz des Strebens nach Glückseligkeit gehört) als bloßem Naturgesetze wesentlich verschieden.

Die praktische Vernunft ist nicht der Wille, und der Wille ist nicht die praktische Vernunft, selbst der reine Wille nicht. Reines Wollen ist Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens, um des praktischen Gesetzes willen. Die Handlung des reinen Willens ist eine Handlung nach diesem Gesetze. Die Handlung der praktischen Vernunft stellt das bloße Gesetz im Selbstbewußtseyn auf. Diese ist Handlung durch bloße Vernunft, die nur diese einzige Handlungsweise hat; jene ist Handlung durch Freyheit des Willens, die zweyerley Handlungsweisen hat, die als reiner oder als unreiner Wille handeln kann.

Sitten, in engster Bedeutung des Wortes, heißen die freywilligen Befriedigungen und Nichtbefriedigungen der Forderungen des Begehrungsvermögens. Das praktische Gesetz heißt Sittengesetz, in wie ferne ihm diese Befriedigungen und Nichtbefriedigungen untergeordnet sind, und Gesetz des reinen Willens, in wie ferne reines Wollen sein Objekt ist.

Pflicht ist alles, was durch das Sittengesetz nothwendig, Recht, was durch dasselbe möglich, Unrecht, was durch dasselbe unmöglich ist.

Das Bewußtseyn der Uebereinstimmung oder des Widerspruches einer Willenshandlung mit dem Sittengesetz kündiget sich dem Gefühlvermögen durch Vergnügen oder Mißvergnügen an, und hierin besteht das sittliche Gefühl.

In wie ferne nun die Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit, Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit, die sich durch das sittliche Gefühl ankündiget, von dem Sittengesetz abhängt, in so ferne ist die praktische Vernunft die wirkende Ursache des sittlichen Gefühls.

Das Naturrecht schränkt sich zwar auf das Recht, das durch Zwang durchgesetzt, und das Unrecht, das durch Zwang gehindert werden darf, ein, und beschäftiget sich folglich nur mit einer Art des Rechts, das aber eben darum, in wie ferne es unter die Gattung Recht gehört, durch das Sittengesetz bestimmt wird.

Ungeachtet der Zwang physische Kräfte, und gegebene Fälle der äußeren Erfahrung, und daher außer dem Bewußtseyn des Sittengesetzes noch andere Thatsachen und Ueberzeugungen voraus setzt, so kann doch durch alle diese Thatsachen und Ueberzeugungen nur die Anwendung des praktischen Gesetzes, nicht das Gesetz selbst, bestimmt werden, von welcher die Rechtmäßigkeit des Zwanges abhängt. Das Gefühl von Recht und Unrecht ist daher in allen seinen möglichen Arten und Aeußerungen Wirkung der praktischen Vernunft, und als solche, bey allen seinen noch so verschiedenen Erscheinungen, selbst da wo

es im irrigen Gewissen geschäftig ist, seiner Quelle nach nothwendig und allgemein, seinem Objekte nach unveränderlich, seiner Natur nach uneigennützig und untrüglich.

Und nun lassen Sie uns versuchen, ob und in wie ferne sich die verschiedenen Eigenthümlichkeiten oder Charaktere des Gefühls von Recht und Unrecht, die zwar in den bisherigen Erklärungsarten dieses Gefühls nicht unbemerkt geblieben sind, aber sich in keiner derselben vereinigen ließen, aus unserer neuen Erklärungsart sammt und sonders begreifen lassen.

Als Wirkung der praktischen Vernunft setzt das Gefühl von Recht und Unrecht keineswegs wissenschaftliche Kultur, sondern nur diejenige Stufe des gemeinen Gebrauches der Vernunft voraus, auf welcher der Mensch über die Angelegenheiten seines eigennützigen Triebes, oder welches eben so viel heißt, über die Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse, und über die Verhältnisse, in welche er durch dieselben in Rücksicht auf andere Menschen versetzt wird, nachzudenken angefangen hat; eine Stufe, auf welcher sich auch der gemeinste Mann in jeder bürgerlichen Gesellschaft befindet. Die praktische Vernunft kann ihr Gesetz keineswegs vor der Anwendbarkeit desselben im Bewußtseyn ankündigen. Diese Anwendbarkeit kann sich nicht eher einfinden als die theoretische Vernunft die Fälle zu denken vermag, die zur Anwendung jenes Ge-

setzes vorausgesetzt werden, und die sich nur aus den Datis der äußeren und inneren Erfahrung ziehen lassen. So lange daher in dem rohen Sohne der Natur noch der bloße Instinkt seine eigenen Angelegenheiten besorgt; so lange die Gegenstände seiner Bedürfnisse nicht durch die Denkkraft modificiert, verfeinert, erhöht, vervielfältigt sind; so lange, mit einem Worte, der Mensch über sein Wohl und Weh noch nicht zu räsonnieren angefangen hat: so lange schlummert seine Persönlichkeit in ihm; so lange ist er nicht zum Gebrauch und Bewußtseyn seiner Freyheit erwacht; so lange hat er noch keinen Willen durch den er dem Instinkte entweder nach dem Sittengesetz zu gebiethen, oder gegen dasselbe zu dienen vermag; so lange kennt er auch keine andere als physische Gefühle, und er ist nur der äußeren Gestalt und dem innern, noch nicht in Kraft übergegangenen Vermögen nach, von dem vernunftlosen Thiere unterschieden. Daher kömmt es, daß der außer aller bürgerlichen Gesellschaft lebende Wilde gar nichts, und der in einem noch jungen und rohen Staate lebende Barbar nur sehr wenig vom moralischen Gefühle weiß, und daß sich die Beyspiele von Tugend und Laster, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, in dem Verhältnisse in einem Staate vervielfältigen, als die äußere Kultur des eigennützigen Triebes, die sich durch den Luxus ankündiget, weiter gediehen ist. Je zahlreicher und mannigfaltiger die Fälle sind, welche der praktischen Vernunft durch die Erfahrung vorgelegt

werden, und durch welche sie veranlaßt wird, ihr Gesetz durch mannigfaltige Gebothe und Verbothe zu wiederholen, darzustellen und einzuschärfen; desto häufiger, lebhafter, verschiedenartiger müssen auch die Aeußerungen des Gefühls von Recht und Unrecht werden. Die wirkende Ursache dieses Gefühls ist daher keineswegs in der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Einrichtungen, sondern in einer Triebfeder des menschlichen Geistes aufzusuchen, die nicht von außenher gespannt wird, aber doch zur Aeußerung ihrer Selbstthätigkeit derjenigen Erfahrung bedarf, die sich nur im Schooße der Gesellschaft machen läßt.

Als Wirkung der praktischen Vernunft hängt das moralische Gefühl eben so wenig als das Bewußtseyn der Persönlichkeit, mit dem es aus einerley Quelle entspringt, vom Raisonnement ab. Das Gesetz, das sich durch dieses Gefühl ankündiget, hat seinen Grund in der Vernunft selbst, und zwar in derjenigen Aeußerung, in welcher die Vernunft von nichts außer ihr selbst abhängt. Das Bewußtseyn dieses Gesetzes ist daher immer wahr und untrüglich, ungeachtet das Urtheil über seine Anwendung auf einzelne Fälle darum trüglich seyn kann, und oft wirklich trügt, weil dasselbe von den theoretischen Wirkungen der Vernunft, und durch diese von gegebenen Gründen, die nicht immer in unserer Gewalt sind, abhängt. Daher das irrige Gewissen; wobey unter dem untrüglichen Obersatz, wel-

cher das Gesetz ausdrückt, ein unrichtiger, entweder aus Trugschlüssen oder aus mangelhaften Erfahrungen gezogener Untersatz subsumirt wird, woraus sich als Schlußsatz ein Urtheil ergiebt, das bey aller seiner theoretischen Unrichtigkeit praktisch wahr ist, und, in der Ausübung befolgt oder vernachlässiget, entweder eine tugendhafte oder lasterhafte Handlung ausmacht. Das Gefühl, wodurch sich Recht und Unrecht ankündigen, setzt daher in Rücksicht auf sein eigentliches Objekt kein gewisses Maß theoretischer Einsichten, keine von äußeren Umständen und inneren Graden der Fähigkeiten abhängende Aufklärung voraus: sondern dasselbe erwacht (nicht durch, aber) mit dem Gebrauch der den Instinkt, auf was immer für eine Weise, modificierenden Denkkraft, und coexistiert, durch die Untrüglichkeit, Reinheit und Heiligkeit seiner Quelle gesichert, in dem gemeinsten Manne neben der tiefsten Unwissenheit und den gröbsten Irrthümern, wie in dem gebildetsten Geiste neben den künstlichsten Theorien (die ihm so oft seine Wirklichkeit und Möglichkeit absprechen) mit gleicher unveränderlicher Wahrheit. Alle die feinen und groben Irrthümer, durch welche das moralische Gefühl in Rücksicht sowohl auf seinen Entstehungsgrund, als auch auf die Anwendung des Gesetzes, das sich in ihm ankündigt, bisher mißverstanden worden ist, können zwar die wohlthätigen Folgen dieses Gefühls aber keineswegs die wirkende Ursache desselben beschränken. Sie vermögen weder die Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, die ihr Gesetz

werden, und durch welche sie veranlaßt wird, ihr Gesetz durch mannigfaltige Gebothe und Verbothe zu wiederholen, darzustellen und einzuschärfen; desto häufiger, lebhafter, verschiedenartiger müssen auch die Aeußerungen des Gefühls von Recht und Unrecht werden. Die wirkende Ursache dieses Gefühls ist daher keineswegs in der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Einrichtungen, sondern in einer Triebfeder des menschlichen Geistes aufzusuchen, die nicht von außenher gespannt wird, aber doch zur Aeußerung ihrer Selbstthätigkeit derjenigen Erfahrung bedarf, die sich nur im Schooße der Gesellschaft machen läßt.

Als Wirkung der praktischen Vernunft hängt das moralische Gefühl eben so wenig als das Bewußtseyn der Persönlichkeit, mit dem es aus einerley Quelle entspringt, vom Raisonnement ab. Das Gesetz, das sich durch dieses Gefühl ankündiget, hat seinen Grund in der Vernunft selbst, und zwar in derjenigen Aeußerung, in welcher die Vernunft von nichts außer ihr selbst abhängt. Das Bewußtseyn dieses Gesetzes ist daher immer wahr und untrüglich, ungeachtet das Urtheil über seine Anwendung auf einzelne Fälle darum trüglich seyn kann, und oft wirklich trügt, weil dasselbe von den theoretischen Wirkungen der Vernunft, und durch diese von gegebenen Gründen, die nicht immer in unserer Gewalt sind, abhängt. Daher das irrige Gewissen; wobey unter dem untrüglichen Obersatz, wel-

cher das Gesetz ausdrückt, ein unrichtiger, entweder aus Trugschlüssen oder aus mangelhaften Erfahrungen gezogener Untersatz subsumirt wird, woraus sich als Schlußsatz ein Urtheil ergiebt, das bey aller seiner theoretischen Unrichtigkeit praktisch wahr ist, und, in der Ausübung befolgt oder vernachlässiget, entweder eine tugendhafte oder lasterhafte Handlung ausmacht. Das Gefühl, wodurch sich Recht und Unrecht ankündigen, setzt daher in Rücksicht auf sein eigentliches Objekt kein gewisses Maß theoretischer Einsichten, keine von äußeren Umständen und inneren Graden der Fähigkeiten abhängende Aufklärung voraus: sondern dasselbe erwacht (nicht durch, aber) mit dem Gebrauch der den Instinkt, auf was immer für eine Weise, modificierenden Denkkraft, und coexistiert, durch die Untrüglichkeit, Reinheit und Heiligkeit seiner Quelle gesichert, in dem gemeinsten Manne neben der tiefsten Unwissenheit und den gröbsten Irrthümern, wie in dem gebildetsten Geiste neben den künstlichsten Theorien (die ihm so oft seine Wirklichkeit und Möglichkeit absprechen) mit gleicher unveränderlicher Wahrheit. Alle die feinen und groben Irrthümer, durch welche das moralische Gefühl in Rücksicht sowohl auf seinen Entstehungsgrund, als auch auf die Anwendung des Gesetzes, das sich in ihm ankündigt, bisher mißverstanden worden ist, können zwar die wohlthätigen Folgen dieses Gefühls aber keineswegs die wirkende Ursache desselben beschränken. Sie vermögen weder die Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, die ihr Gesetz

aufstellt, noch diejenige Freyheit des Willens zu vermindern, durch welche die Person jenem Gesetz entweder gemäß oder zuwider handelt, und von der allein die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, Rechtschaffenheit oder Niederträchtigkeit, mit einem Worte der innere Werth der Person bey aller größeren oder kleineren Aufklärung des Kopfes, bey vielen oder wenigen unfreywilligen Irrthümern abhängt.

Denken Sie Sich, l. Fr., die Sittlichkeit als das Produkt einerseits der praktischen, d. h. der nicht räsonnierenden, sondern unbedingt gebiethenden Vernunft, andererseits aber des freyen Willens, der in jedem gegebenen Falle das praktische Gesetz ergreifen oder vernachlässigen kann; und es wird Ihnen in die Augen springen, warum und in wie ferne die Sittlichkeit von allen Weisen und Guten aller Zeiten als das höchste und gleichwohl jedem Menschen erreichbare, als das Einzige nur durch ihn selbst mögliche, seinen inneren Werth von seinen äußern Schicksalen unabhängig bestimmende Gut anerkannt werden konnte und mußte.

Und nun denken Sie Sich die Sittlichkeit als das Produkt einerseits der theoretischen, d. h. der räsonnierenden, von gegebenen Gründen abhängigen Vernunft, andererseits des Triebes nach Vergnügen der theils an die Resultate eben dieser Vernunft, theils an die Beschaffenheit seiner

Objekte gebunden ist — und Sie werden die erwähnten Aussagen der Weisen und Guten für nichts als rednerische Figuren, oder gutherzige Träumereyen halten müssen. Da es aber für Sie und für mich keine höhere, reinere, ausgemachtere Wahrheit giebt und geben kann, als die in jenen Aussagen enthalten ist: so werden Ihnen mit mir alle Theorien ungereimt und abscheulich vorkommen müssen, nach welchen die Sittlichkeit als eine bloße Wirkung der Denkkraft in uns, und der Dinge außer uns, von der wissenschaftlichen Kultur und von Zufällen gleich abhängig seyn müßte; nach welchen die Rechtschaffenheit bloß theoretischen Einsichten und einem sie bald hervorbringenden, bald zerstörenden Zwange der Naturnothwendigkeit unterworfen wäre; nach welchen endlich das wahre Gefühl von Recht und Unrecht den bestimmten und richtigen Begriff von Sittlichkeit voraussetzte, und daher nicht nur dem gemeinen Manne, sondern selbst unter den Philosophen allen denjenigen Partheyen fehlen müßte, die in ihren einander entgegengesetzten Lehrbegriffen, von denen entweder nur Einer oder gar keiner der wahre seyn kann, diesen Einen verfehlt hätten.

Durch unsre Erklärungsart, aber auch nur durch sie allein, wird es begreiflich, wie das Gefühl von Recht und Unrecht, bey aller Trüglichkeit der Begriffe von demselben, von seinem Objekt und seinem Entstehungsgrunde, gleichwohl schlechterdings untrüglich seyn könne und müsse. Das sittliche Gefühl ist Wirkung der handelnden,

und in so ferne nur von sich selbst abhängenden und untrüglichen Vernunft; der Begriff hingegen ist Wirkung der denkenden, und in so ferne von äußeren Umständen abhängenden, und daher nichts weniger als untrüglichen Vernunft; oder vielmehr, er ist so lange nicht das Werk der Vernunft, als er nicht durch bloße, reine, und in so ferne völlig entwickelte, sich selbst erkennende, ihr eigenthümliches Geschäft von dem Einflusse der übrigen Vermögen des Gemüthes unterscheidende Vernunft hervorgebracht ist. Ich rede hier von dem vollständigen, richtigen, durchaus wahren Begriffe, der eben darum von allen Zusätzen der Phantasie rein seyn muß, in seiner Zusammensetzung weder ein wesentliches Merkmal fehlen lassen, noch ein überflüssiges enthalten darf, und daher, durch eine vollendete Zergliederung seines Inhalts bis an die Gränze des Begreiflichen zurück geführt, erschöpft seyn muß. Ein solcher Begriff läßt sich nur durch eine Philosophie hoffen, die der menschliche Geist bis jetzt noch nicht errungen hat, und die nur mit der Entdeckung eines letzten allgemeingeltenden Fundamentes alles philosophischen Wissens beginnen kann. Bis dahin wird jeder philosophische Begriff von Recht und Unrecht sich seinem Objekte mehr oder weniger nähern, nie dasselbe erreichen, und bey aller Wahrheit einzelner Merkmale als Grundbegriff, als Vorstellung von dem Wesen seines Objektes, falsch seyn; er wird nur so lange richtig seyn, als er in seiner gänzlichen Undeutlichkeit mit dem moralischen Ge-

fühle selbst verwechselt, — er wird in dem Augenblicke unrichtig werden, als er zur Deutlichkeit erhoben wird *). Bis dahin wird auch jede Handlung, die nicht aus dem bloßen moralischen Gefühle hervorquillt, sondern etwa nach einer aus dem unrichtigen Begriffe von Sittlichkeit gezogenen Folgerung unternommen wird, zwar für moralisch gehalten werden, aber nichts weniger als moralisch seyn. In dieser Rücksicht hätte unser bisheriges Philosophieren über Sittlichkeit wohl alle Sittlichkeit aufheben müssen, wenn diese von der denkenden Vernunft und von Begriffen überhaupt abhienge. Gleichwohl hat die Philosophie durch das Unrichtige, das in allen ihren bisher aufgestellten Begriffen von Moralität enthalten ist, der eigentlich moralischen Kultur eben so viel Abbruch, als durch das Richtige, das in diesen Begriffen zerstreut vorkömmt, Vorschub gethan. Denn, wenn sie durch das letztere das moralische Gefühl weckte und unterstützte, so reitzte und bestärkte sie durch das erstere den eigennützigen Trieb, in dem sie das Princip der Selbstliebe bald offenbar, bald unter einem anderen Namen, zum Range der moralischen Triebfeder erhob.

*) Ein deutlicher, das heißt ein zergliederter Begriff ist darum noch kein richtiger Begriff. Die Zergliederung zeigt nur, was man in dem Begriff zusammengefaßt hat; nicht was man in denselben hätte aufnehmen oder weglassen sollen. Ja! der Begriff kann auch durch ungeschickte Zergliederung selbst unrichtig werden.

Das ästhetische Gefühl hat mit dem moralischen unter andern auch dieses gemein; daß es sich selbst überlassen untrüglich ist, — auf Begriffe gebracht, die nicht das Werk einer auf allgemeingeltenden Grundsätzen feststehenden Philosophie sind, verkannt, — und, in wie ferne diese Begriffe auf das Urtheil der Künstler und Kunstkenner Einfluß gewinnen, in seiner reinen und vollen Wirksamkeit gehindert wird. Durch den bekannten Zusammenfluß günstiger Umstände erwachte das Gefühl der Schönheit bey den alten Griechen in seiner ursprünglichen Reinheit und Energie, und brachte Meisterwerke der Kunst hervor, die bis jetzt unerreichbar geblieben sind. Ich stimme dem vortrefflichen Verfasser des Aufsatzes die Kunst und das Zeitalter in der Thalia völlig bey, wenn er behauptet, daß der Geschmack und der durch denselben bestimmte Kunstsinn der Griechen, weit entfernt durch unsre Theorien wieder hergestellt zu werden, vielmehr durch dieselben (so viel an ihnen liegt) unmöglich gemacht werde. Gefühle können durch keine Begriffe ersetzt, noch weniger aber können die Objekte untrüglicher Gefühle durch vieldeutige, schwankende, halbwahre Begriffe gedacht werden, ohne Grundsätze zu veranlassen, die jenen Gefühlen widersprechen. Allein ich bin überzeugt, daß der Geschmack der Griechen nicht nur wieder aufleben, sondern eine Stütze erhalten wird, die er nie gehabt hat, und durch die ihm eine ewige Dauer zugesichert werden wird, wenn

es einst der philosophierenden Vernunft gelungen seyn wird, nicht etwa was sich nur fühlen läßt, zu denken, sondern die wirkende Ursache der ästhetischen Gefühle aus einer feststehenden Wissenschaft der Vermögen des Gemüthes abzuleiten, und einen Begriff von Schönheit aufzustellen, der nicht weniger als das Gefühl derselben untrüglich ist.

Ich kehre zu unsrer Erklärungsart des Gefühls von Recht und Unrecht zurück, um zu zeigen, wie sich durch dieselbe die Entstehung der verschiedenen bisherigen Grundbegriffe von Pflicht und Recht begreifen, und das Wahre und Falsche in denselben bestimmen lassen.

In wie ferne Pflicht und Recht lediglich in dem von allem Räsonnement unabhängigen Gesetz der praktischen Vernunft gegründet sind, in so ferne können sie sich im Bewußtseyn ursprünglich keineswegs durch Begriffe, sondern nur durch Gefühle ankündigen, und zwar nur durch solche Gefühle, die von allen durch physische Eindrücke erzeugten Empfindungen wesentlich verschieden sind, und die den einzigen praktischen, von allem Räsonnement unabhängigen, und allgemeingültigen Ueberzeugungsgrund für das Sittengesetz und Naturrecht ausmachen. Man begreift hieraus, wie die engländischen Vertheidiger des moralischen Sinnes dazu gelangt sind, den letzten angeblichen und eigentlichen Grund für Sittlichkeit und Recht in einem bloßen Gefühle aufzusuchen, das

sich aus seinem Objekte nicht erklären ließe, weil dieses Objekt nur durch dasselbe im Bewußtseyn bestimmt würde; das dem Willen durch Vergnügen und Mißvergnügen ankündigte, was er zu thun und zu unterlassen hätte; das man aber übrigens weder für eine Wirkung theoretischer Einsichten, noch äußerer Eindrücke auf das Gemüth ansehen, folglich weder von der Denkkraft noch von der Sinnlichkeit ableiten könnte. Aber man begreift auch

Erstens, daß in dieser Erklärungsart der im sittlichen Gefühl unstreitig vorhandene ursprüngliche Ueberzeugungsgrund von Pflicht und Recht, mit dem Grunde der Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Objekte verwechselt, und das sittliche Gefühl, das nur Wirkung der sittlichen Triebfeder seyn kann, für diese Triebfeder selbst, oder für die Ursache jenes Gefühls angenommen ist.

Zweytens, daß durch die Behauptung: Es lasse sich für die Sittlichkeit außer dem bloßen Gefühle kein Criterium angeben, und das sittliche Gefühl sey in Rücksicht auf seine wirkende Ursache unbegreiflich, Pflicht und Recht unter die qualitates occultas gezählt, und der Vernunft alle Möglichkeit abgesprochen wird, das sittliche und unsittliche Gefühl von dem nichtsittlichen zu unterscheiden. Zwar soll sich der Charakter der Sittlichkeit und Unsittlichkeit nach diesem Systeme durch das sittliche Vergnügen und Mißvergnügen genugsam im Bewußtseyn ankündigen. Aber woran

soll sich die Sittlichkeit dieses Vergnügens und Mißvergnügens erkennen, wodurch diese Lust und Unlust von allen andern unterscheiden lassen, wenn sie nur als Wirkungen einer ganz unbekannten Ursache, und keineswegs als das durch sich selbst einleuchtende Produkt der praktischen Vernunft im Bewußtseyn vorkommen sollten?

Drittens. Wäre das Vergnügen und Mißvergnügen das letzte und einzige Criterium, durch welches sich Recht und Unrecht dem Bewußtseyn ankündigten, und läge folglich der letzte begreifliche und angebliche Grund des Sittengesetzes lediglich in einer unbegreiflichen Lust und Unlust: so würde dieses Gesetz keineswegs in der Selbstthätigkeit, sondern in einem leidenden Vermögen der Person gegründet seyn; und es würde von der unbekannten Ursache der sittlichen Lust und Unlust abhangen, ob und wenn sie der Person jenes derselben fremde Gesetz ankündigen oder vielmehr auflegen würde oder nicht. — Durch diese Lust und Unlust würde aber nicht nur das Sittengesetz, sondern auch die sittliche Handlung selbst bestimmt seyn; sie würden nicht nur den Grund enthalten, durch den dieses Gesetz gegeben, sondern auch durch den dasselbe befolgt wird. Die unsittliche Handlung würde aus der bloßen Abwesenheit jener Lust und Unlust, oder aus dem Uebergewichte des physischen Vergnügens über das moralische erfolgen; und da sich die Person dabey bloß leidend verhalten könnte, so würde die Freyheit des Wil-

sich aus seinem Objekte nicht erklären ließe, weil dieses Objekt nur durch dasselbe im Bewußtseyn bestimmt würde; das dem Willen durch Vergnügen und Mißvergnügen ankündigte, was er zu thun und zu unterlassen hätte; das man aber übrigens weder für eine Wirkung theoretischer Einsichten, noch äußerer Eindrücke auf das Gemüth ansehen, folglich weder von der Denkkraft noch von der Sinnlichkeit ableiten könnte. Aber man begreift auch

Erstens, daß in dieser Erklärungsart der im sittlichen Gefühl unstreitig vorhandene ursprüngliche Ueberzeugungsgrund von Pflicht und Recht, mit dem Grunde der Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Objekte verwechselt, und das sittliche Gefühl, das nur Wirkung der sittlichen Triebfeder seyn kann, für diese Triebfeder selbst, oder für die Ursache jenes Gefühls angenommen ist.

Zweytens, daß durch die Behauptung: Es lasse sich für die Sittlichkeit außer dem bloßen Gefühle kein Criterium angeben, und das sittliche Gefühl sey in Rücksicht auf seine wirkende Ursache unbegreiflich, Pflicht und Recht unter die qualitates occultas gezählt, und der Vernunft alle Möglichkeit abgesprochen wird, das sittliche und unsittliche Gefühl von dem nichtsittlichen zu unterscheiden. Zwar soll sich der Charakter der Sittlichkeit und Unsittlichkeit nach diesem Systeme durch das sittliche Vergnügen und Mißvergnügen genugsam im Bewußtseyn ankündigen. Aber woran

soll sich die Sittlichkeit dieses Vergnügens und Mißvergnügens erkennen, wodurch diese Lust und Unlust von allen andern unterscheiden lassen, wenn sie nur als Wirkungen einer ganz unbekannten Ursache, und keineswegs als das durch sich selbst einleuchtende Produkt der praktischen Vernunft im Bewußtseyn vorkommen sollten?

Drittens. Wäre das Vergnügen und Mißvergnügen das letzte und einzige Criterium, durch welches sich Recht und Unrecht dem Bewußtseyn ankündigten, und läge folglich der letzte begreifliche und angebliche Grund des Sittengesetzes lediglich in einer unbegreiflichen Lust und Unlust: so würde dieses Gesetz keineswegs in der Selbstthätigkeit, sondern in einem leidenden Vermögen der Person gegründet seyn; und es würde von der unbekannten Ursache der sittlichen Lust und Unlust abhangen, ob und wenn sie der Person jenes derselben fremde Gesetz ankündigen oder vielmehr auflegen würde oder nicht. — Durch diese Lust und Unlust würde aber nicht nur das Sittengesetz, sondern auch die sittliche Handlung selbst bestimmt seyn; sie würden nicht nur den Grund enthalten, durch den dieses Gesetz gegeben, sondern auch durch den dasselbe befolgt wird. Die unsittliche Handlung würde aus der bloßen Abwesenheit jener Lust und Unlust, oder aus dem Uebergewichte des physischen Vergnügens über das moralische erfolgen; und da sich die Person dabey bloß leidend verhalten könnte, so würde die Freyheit des Wil-

lens, die sich im Selbstbewußtseyn ankündiget, und der von tieser Freyheit abhängende Unterschied zwischen dem Freywilligen und Unfreywilligen, und der innere Charakter, der die sittlichen und unsittlichen Handlungen von den nichtsittlichen unterscheidet, eine bloße Täuschung seyn.

Wahr ist daher in dem Systeme der englischen Weltweisen, daß das sittliche Gefühl die ursprüngliche und natürliche Art und Weise ist, wie sich Pflicht und Recht im Bewußtseyn ankündigen: aber unwahr ist es, daß dieses Gefühl der ursprüngliche Bestimmungsgrund sowohl des Sittengesetzes als des demselben gemäßen Wollens sey. Dieses wird durch Freyheit der Person, jenes durch die praktische Vernunft bestimmt.

Durch unsre Erklärungsart wird es begreiflich, wie andere Philosophen dazu gelangt sind, das Wohlwollen als den eigentlichen Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht anzunehmen; und es wird zugleich einleuchtend, was in ihrer Vorstellungsart Wahres und Unwahres enthalten ist. Man würde die teutschen Weltweisen, die sich zu derselben bekennen, mißverstehen, wenn man dafür hielte, daß sie unter diesem Wohlwollen, etwa wie Rousseau, das sympathetische Gefühl gedacht wissen wollten, das, in der Reitzbarkeit der Organisation gegründet, Recht und Unrecht der Beschaffenheit unsrer Muskeln und Nerven unterwerfen

würde. — Wenn man ihre Behauptungen im Zusammenhange erwägt, so ergiebt es sich, daß sie unter dem der menschlichen Natur eigenthümlichen Wohlwollen, in welchem sie den Grund der sittlichen Verbindlichkeit gefunden zu haben meynen, eine Gesinnung gegen andere Menschen verstehen, die schlechterdings unveränderlichen Gesetzen unterworfen ist, und die sich theils durch Enthaltung von aller Beeinträchtigung des fremden Wohlstandes als Gerechtigkeit, theils durch die thätige Beförderung desselben als Wohlthätigkeit äußert. Es ergiebt sich aber auch eben daraus, daß sie nur von dem sittlichen Wohlwollen, das heißt, demjenigen sprechen, welches aus dem Sittengesetze erfolgt, und das eben darum keineswegs der Grund der Verbindlichkeit desselben seyn kann. Sie behaupten sehr richtig, daß die Pflicht in allen Fällen anderen Menschen Schaden zuzufügen verbiethe, und in gewissen Fällen den Nutzen derselben zu besorgen gebiethe, und daß jeder Mensch ein strenges Recht habe von keinem andern beleidigt zu werden. Aber da sie selbst keineswegs jede, durch was immer für einen Grund bestimmte, Enthaltung von Beleidigung für eine Handlung der Gerechtigkeit, noch jedes Wohlthun ohne Ausnahme für eine Handlung der Pflicht anerkennen; so können sie unmöglich, ohne sich selbst zu widersprechen, den Grund der Gerechtigkeit und Pflichtmäßigkeit in dem Abscheu vor Beleidigung, und in der Lust am Wohlthun aufsuchen, welche beyde

in vielen Fällen unsittlich seyn können, und in den meisten wenigstens nichtsittlich sind.

Durch unsere Erklärungsart wird es begreiflich, wie andere Philosophen dazu gelangt sind, den eigentlichen Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht in dem Triebe nach Glückseligkeit, das heißt, in dem durch theoretische Vernunft modificierten Triebe nach Vergnügen aufzusuchen. Es ist eine unläugbare Thatsache, daß sich das Gefühl der Pflichtmäßigkeit und Pflichtwidrigkeit, Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit durch Vergnügen und Mißvergnügen ankündiget. Durch das sittliche Gefühl wird daher auch derjenige Trieb befriedigt und beschränkt, der, in wie ferne er Vergnügen überhaupt zum Objekt hat, eigennützig heißt. Als Lust und Unlust gehört also auch das sittliche Gefühl unter die Objekte des eigennützigen Triebes, ungeachtet seine wirkende Ursache die praktische Vernunft, die nichts als das Gesetz um seiner selbst willen zum Objekt hat, ein schlechterdings uneigennütziger Trieb heißen muß.

Als Vergnügen gehört das moralische Gefühl unter die Bestandtheile der Glückseligkeit, und als Objekte dieses Vergnügens gehören Pflicht und Recht unter die Objekte des Triebes nach Glückseligkeit. Allein, daraus, daß die Sittlichkeit auch eine der unmittelbaren Befriedigungen dieses Triebes ist, folgt doch keineswegs, daß sie nichts anderes sey. Daraus, daß derselbe bey dem Sit-

tengesetze auch seine Rechnung findet, folgt noch nicht, daß er der sittliche Gesetzgeber sey.

Die praktische Vernunft liefert durch das sittliche Vergnügen nicht nur unmittelbare Bestandtheile der Glückseligkeit, sondern stellt auch durch ihr Gesetz eine der vornehmsten Bedingungen auf, unter welchen sich die übrigen Arten des Vergnügens zur Idee der wahren Glückseligkeit vereinigen lassen. Ohne den dem Sittengesetz angemessenen Willen ist diese Idee nicht einmal denkbar. Unsittlichkeit ist eine unerschöpfliche Quelle auch des physischen Elends, und die sittliche Gesinnung verwahrt nicht nur gegen zahllose vermeidliche Uebel, und macht die unvermeidlichen erträglich, sondern gewährt einzig und durch sich selbst wahre Ruhe und Zufriedenheit des Herzens, und durch den vernünftigen Gebrauch der Gaben des Glückes und der Natur eine Menge unschuldiger Freuden, von denen der Lasterhafte sich selbst ausschließt. Grundes genug, um die Sittlichkeit als ein Mittel zur Glückseligkeit, und zwar in wie ferne die reinen, dauerhaftesten, edelsten Genüsse aus ihr hervorquellen, in wie ferne sie auf das ganze Leben den entscheidendsten Einfluß hat, und in wie ferne sie die einzige lediglich von uns selbst abhängige Bedingung des Wohlbefindens ist, für das erste und vornehmste Mittel zur Glückseligkeit anzuerkennen. Aber auch Veranlassung genug, sie durch eben dasjenige zu verkennen, wodurch man sie am bestimmtesten zu erkennen glaubt,

und sie in ihren Gründen herabzusetzen, indem man sie in ihren Folgen erhebt. Veranlassung genug, zu wähnen, daß sie, die unstreitig das vornehmste Mittel zur Glückseligkeit ist, auch keinen andern und höhern Zweck haben könne, — daß der Einfluß des Sittengesetzes auf das Wohlbefinden den letzten und eigentlichen Grund seiner Verbindlichkeit ausmache, und daß der Wille bey der Befolgung desselben nichts als jenen Einfluß vor Augen haben könne. So wurde das Gesetz, das seinen so großen und entscheidenden Einfluß auf Glückseligkeit eben dem Umstande verdankt, daß es als Gesetz der praktischen Vernunft lediglich durch sich selbst nothwendig und von der Sanktion des Triebes nach Vergnügen unabhängig ist, dieser Sanktion unterworfen, und die sittliche Gesinnung, aus der nur in so ferne und in dem Verhältnisse Glückseligkeit erfolgt, als in derselben der freye Willen das Gesetz lediglich um des Gesetzes willen befolgt, die Gesinnung, für welche die Glückseligkeit selbst nur in so ferne einen Werth hat, als sie aus der Sittlichkeit erfolgt, die Gesinnung, welche das Wohlbefinden nur als ein Mittel zum Rechthandeln gebraucht, und Tod und Leben der Pflicht unterordnet — unter dem Namen des Strebens nach Glückseligkeit mit bloßer Selbstliebe und eigennütziger Klugheit verwechselt. So kam die Moral zu der leidigen Benennung der Glückseligkeitslehre, durch welche sie so mancher berühmte Schriftsteller unter uns nicht nur am bestimmtesten zu bezeichnen, sondern auch noch zu ehren meynt.

Dabey vergaß man, daß die Begründung und Vermehrung der Glückseligkeit, die sich keineswegs unabhängig von äußeren Umständen denken läßt, unter Voraussetzung dieser Umstände zwar die natürliche, aber keineswegs ohne diese Voraussetzung die unmittelbare und schlechthin nothwendige Folge des **moralischen Verhaltens** sey. Glückseligkeit, wenn man anders einen Zustand des gegenwärtigen Lebens (ohne darum das zukünftige auszuschließen,) darunter verstehen will, erfolgt aus der Sittlichkeit nur dann und in so ferne, wenn und in wie ferne — nicht bloß die äußern Thatsachen der Erfahrung (ohne welche sich die Erhaltung und der wenigstens erträgliche Zustand der physischen Existenz durchaus nicht denken lassen,) gegeben, sondern auch, wenn und in wie ferne die **Urtheile der Denkkraft**, durch welche die Anwendung des an sich unfehlbaren Sittengesetzes auf einzelne Fälle bestimmt wird, **richtig** sind: das heißt, wenn unter dem untrüglichen Obersatz, den die praktische Vernunft durchs moralische Gefühl ankündiget, keine unrichtigen Untersätze subsumirt werden; wenn die freye Handlung nicht bloß praktisch, sondern auch theoretisch vernünftig, nicht bloß moralisch, sondern auch klug ist, und folglich aus keinem irrigen Gewissen erfolgt. Eben diese unläugbare Unentbehrlichkeit der **Klugheit**, welche allein verhindern kann, daß nicht eine und eben dieselbe Handlung für die Vernunft praktisch nothwendig und theoretisch unmöglich, innerlich gut und äußerlich verderblich,

heilig und thöricht sey, und aus der sich die Wichtigkeit der wissenschaftlichen Kultur in Rücksicht auf die moralische am auffallendsten ergiebt, hat das Mißverständniß veranlasset, durch welches die Weisheit, oder die moralische Klugheit, mit der Klugheit überhaupt verwechselt, die Regel der Anwendung des Sittengesetzes, welche Erfahrung und theoretische Vernunft voraussetzt, für das Sittengesetz selbst, das von beyden unabhängig ist, angesehen, und Sittlichkeit und Recht in dem bloßen wohlverstandenen Eigennutz (der ihnen freylich nicht widersprechen, aber sie eben so wenig begründen kann) aufgesucht und gefunden wurden.

Durch unsre Erklärungsart wird es begreiflich, wie andere Philosophen dazu gelangt sind, den Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht in der Vollkommenheit, als dem nothwendigen Objekte unsrer vernünftigen Natur, anzutreffen. Der durch praktische Vernunft bestimmte Gegenstand des moralischen Gefühls ist freylich, in wie ferne er Gesetz ist, eine Vollkommenheit, und die demselben gemäße Handlung des Willens läßt sich nicht ohne Einheit des Mannigfaltigen, ohne Zusammenstimmung zu Einem Zwecke denken. Allein da nicht jede Vollkommenheit Objekt des moralischen Gefühls, nicht jede Einheit des Mannigfaltigen Wirkung der praktischen Vernunft und des freyen Willens, nicht jede Zusammenstimmung zu einem Zwecke die lediglich um ihrer selbst willen beabsichtigte Ge-

setzmäßigkeit ist: so kann die moralische Vollkommenheit nicht ohne Ungereimtheit durch Vollkommenheit überhaupt erklärt werden; so kann nicht jede Vollkommenheit als solche, sondern nur diejenige, die nicht Grund, sondern nur Folge der Handlung der praktischen Vernunft ist, das Objekt des moralischen Vergnügens seyn; so kann auch nicht diese Vollkommenheit und das ihr entsprechende Vergnügen, sondern nur die wirkende Ursache von beyden, die durch sich selbst gesetzgebende Vernunft, allein der bestimmende Grund von Pflicht und Recht seyn.

Durch unsre Erklärungsart wird es begreiflich, wie eine sehr ansehnliche Parthey von Schriftstellern dazu gelangt ist, das Naturrecht von der Moral zu trennen, und den Grund des Einen gänzlich außerhalb des Gebiethes der Andern aufzusuchen. Indem sie die innere, von aller äußeren Nöthigung unabhängige, und durch die vernünftige Natur lediglich bestimmte Verbindlichkeit des Sittengesetzes anerkennen, und dieselbe von der äußeren Verbindlichkeit, die sie für den Charakter des Naturrechtes halten, von der Zwangspflicht unterscheiden, glauben sie den Charakter der Moralität lediglich auf die Gewissenspflicht einschränken, und den Grund des Naturrechts in einem bloß physischen und eigennützigen Triebe, den sie den Trieb der Selbsterhaltung nennen, annehmen zu müssen. Allein sie verwechseln das physische Vermögen zu zwin-

gen, ohne welches sich freylich keine Zwangspflicht denken läßt, und das nur im Körper gegründet seyn kann, mit dem moralischen, ohne welches der Zwang unmöglich mit Pflicht und Recht zusammen gedacht werden kann, und das nur aus der praktischen Vernunft quillt. Der Trieb der Selbsterhaltung kann so wenig der Grund des Naturrechtes seyn, daß er selbst vielmehr nur in Rücksicht auf die Rechtmäßigkeit seiner Forderungen Objekt desselben seyn kann; und diese Rechtmäßigkeit wird durch ein Gesetz bestimmt, nach welchem die Selbsterhaltung in vielen Fällen der Erhaltung anderer aufgeopfert werden muß. Nur dann kann der Zwang zu einem Rechte erhoben werden, wenn die Selbsterhaltung nicht etwa bloß durch das Naturgesetz möglich, sondern auch durch das Sittengesetz erlaubt ist. Das Naturrecht läßt sich daher in seinem Unterschiede von demjenigen Theile der Moral, der die bloßen Gewissenspflichten behandelt, zwar nicht ohne den Trieb der Selbsterhaltung denken, und dieser letztere gehört in so ferne allerdings zum Objekte desselben; aber nur als der durch das Recht bestimmbare, nicht als der das Recht bestimmende Bestandtheil dieses Objektes; nur als dasjenige, wodurch die Pflicht zur Zwangspflicht, nicht wodurch sie zur Pflicht wird, als die Materie, nicht als die Form des strengen Rechtes; — oder das Naturrecht ist nichts als was man, durch einen unverantwortlichen Mißbrauch des Wortes Recht das Recht des Stärkern nennt.

Aus unserer Erklärungsart wird es begreiflich, wie auch sonst wohlgesinnte und selbstdenkende Schriftsteller, wie sogar Philosophen von Profession diesen Mißbrauch für den einzig richtigen Gebrauch, der außer dem Gerichtshofe des Gewissens von dem Worte Recht gemacht werden dürfte, halten konnten. Das Gesetz, welches die praktische Vernunft dem Naturrechte zum Grunde legt, fordert eben dieselbe Unverletzlichkeit der Personen und des Eigenthums, und eben dieselbe Aufopferung des Privatvortheils, welche der Staat zu seiner Erhaltung zu erzwingen genöthiget, oder durch ausdrückliche und stillschweigende Verträge zu fordern berechtiget ist. Eine allerdings blendende Veranlassung, jene Forderungen des Naturrechtes nicht vom moralischen Gesetze, sondern das Naturrecht und dieses Gesetz selbst vom Bedürfnisse des Staates und den Folgen dieses Bedürfnisses, Verträgen, positiven Gesetzen, Einrichtungen u. s. w. abzuleiten. Diese Täuschung wird auch noch durch die unläugbaren Thatsachen unterstützt — daß in dem Staate, als Staat, keine anderen als positive Gesetze gelten; daß die meisten Menschen nur durch die Furcht vor der Strafe von Verbrechen abgehalten werden: daß, nach dem Zeugnisse der Geschichte, die bürgerlichen Gesellschaften und die vorzüglichsten unter den Repräsentanten und Regenten derselben kein höheres Gesetz als den Vortheil des Staates, oder den Wohlstand ihres Eigenthums über sich erkannten. Alle diese Thatsachen erfolgen

nach unsrer Erklärungsart, theils aus der Freyheit des Willens, durch welche der Mensch gegen das Gesetz der praktischen Vernunft dem Instinkte eben sowohl zu dienen als durch dasselbe ihm zu gebiethen vermag; theils aus der Beschränktheit des menschlichen Geistes, der nicht nur zur richtigen Anwendung des Sittengesetzes, sondern auch zur Kenntniß seines wahren Vortheils des langwierigen Unterrichtes der Erfahrung, und einer langsam fortschreitenden Kultur seiner Denkkraft bedarf; theils endlich daraus, daß der Vortheil des Staates, in wie ferne er den Gesetzen der Gerechtigkeit nicht zuwider ist, für den Staat Recht und für dessen Verwalter Pflicht ist. Für denjenigen hingegen, der den Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht nur in der äußern Erfahrung aufsucht, müssen jene Thatsachen freylich nur aus dem eigennützigen, an physische und psychologische Gesetze gebundenen Triebe erfolgen, und die leidige Voraussetzung bestätigen, daß sich unter Pflicht keine andere Nothwendigkeit, und unter Recht keine andere Möglichkeit denken lasse, als die aus dem Uebergewichte der Stärke erfolgt. Wer kennt nicht die Geschicklichkeit gewisser Weltleute, jede Handlung der Gerechtigkeit, der Güte und der Großmuth aufs natürlichste aus der Selbstliebe — und jede, bey der diese Hypothese nicht auslangt, aus — Wahnsinn zu erklären? Sie beweisen dadurch allerdings, daß ihr Gefühl für Sittlichkeit nicht viel klärer seyn könne, als ihr Begriff von Sittlichkeit deutlich ist; zeigen hingegen

eine desto ausgebreitetere Welterfahrung und tiefere Erkenntniß — Ihrer Selbst. Da sich das praktische Gesetz nur im Selbstbewußtseyn ankündigen kann, und das Wesen der Moralität in der freyen, dieses Gesetz ergreifenden, oder verwerfenden, und also durch Freyheit demselben gemäßen oder widersprechenden Richtung des bloßen Willen's besteht: so läßt sich aus der äußern, in der Erfahrung sich offenbarenden Gesetzmäßigkeit und Gesetzwidrigkeit einer Handlung (aus der bloßen Legalität oder Illegalität) keineswegs auf ihre Moralität schließen. Wer daher die Realität des Sittengesetzes und Naturrechtes lediglich nach äußeren Erfahrungen prüfen will, der wird dieselbe jederzeit, und zumal bey dem bisherigen und gegenwärtigen Zustande unserer wissenschaftlichen und moralischen Kultur, für einen frommen Traum eines gutherzigen Schwärmers anzusehen geneigt seyn, und das Bonmot des seligen Schmauß, der sich als Professor des Naturrechtes Professor Non Entis schrieb, nicht sowohl für einen witzigen Einfall, als für ein Resultat des philosophischen Scharfsinnes anerkennen.

Aus unserer Erklärungsart wird es endlich begreiflich, warum wir bis jetzt noch keine Moral und kein Naturrecht als Wissenschaft, d. h. als ein feststehendes, anerkanntes und einziges, aus allgemeingeltenden Grundsätzen bestehendes System aufzuweisen haben. Das moralische Gefühl, wo-

durch sich Pflicht und Recht bisher allein unverkennbar ankündigten, und welches bis jetzt den einzigen wahren Ueberzeugungsgrund von der Realität und eigentlichen Beschaffenheit des Objektes der Moral und des Naturrechtes ausmachte, wird zwar als Wirkung der praktischen Vernunft immer untrüglich, aber auch zugleich so lange unbegreiflich bleiben müssen, als nicht der eigenthümliche Charakter der Vernunft, dasjenige, was sie vom Verstande sowohl als von der Sinnlichkeit unterscheidet, und was ihr, als denkender und handelnder Vernunft, sowohl gemeinschaftlich, als in beyden Rücksichten ausschließend zukommt, völlig entdeckt, entwickelt, und auf allgemeingeltende Grundsätze zurückgeführt ist. Bis dahin wird jeder Grundbegriff der Moral und des Naturrechtes mehr oder weniger undeutlich und willkührlich, und in so ferne zum ersten allgemeingeltenden Grundsatze der Wissenschaft untauglich seyn. Er wird seine Undeutlichkeit und Willkührlichkeit dadurch offenbaren, daß er verschiedener Deutungen fähig seyn, und nur Eine unter den Partheyen der Kenner und Pfleger der angeblichen Wissenschaft befriedigen wird. Es wird so vielerley Hauptvorstellungsarten von dem Objekte der Moral und des Naturrechtes geben, als es metaphysische Hauptsysteme giebt.

Ich kenne kaum etwas ungereimteres, als die Protestationen so mancher Moralisten und Naturrechtslehrer gegen die Metaphysik,

aus der sie doch sammt und sonders ihre Bekanntschaft mit der wirkenden Ursache der Gefühle von Pflicht und Recht schöpfen müssen, wenn sie nicht ihre Unwissenheit dieser Ursache eingestehen, und folglich ihren Grundbegriff von Recht für grundlos oder unbegreiflich erklären wollen. So lange nun noch diese Metaphysik, als angebliche Wissenschaft der Dinge an sich, auch die besten Köpfe verwirren wird: so lange wird man auch die Vernunft das Gesetz der sittlichen Handlungen nicht aus ihrer Selbstthätigkeit schöpfen, sondern von den leidigen Dingen an sich erhalten lassen; und dieses Gesetz wird so vielerley Auslegungen zulassen, als es Lehrmeynungen über die Natur dieser Dinge giebt und geben kann. Allein in keiner einzigen derselben wird die Selbstthätigkeit der Vernunft, ihr praktisches Gesetz und die Freyheit des Willens, welche zusammen die eigenthümlichen Charaktere der Sittlichkeit und der wirkenden Ursache des Gefühls von Pflicht und Recht sind, denkbar seyn; sie werden in einigen geradezu geläugnet, in den übrigen aber mit leeren und den Begriffen widersprechenden Worten behauptet werden. Die Moral und das Naturrecht werden auch nicht eher Wissenschaft werden, das heißt, aus allgemeingeltenden Grund- Lehr- und Folgesätzen bestehen können, als bis das große, von dem einen Theile der bisherigen Philosophen für unauflöslich, von dem andern für längst aufgelößt gehaltene Problem von dem Gesetze und von

der Freyheit des Willens die von jenem Gesetz nicht aufgehoben, sondern vielmehr vorausgesetzt wird — zur allgemeinen Befriedigung aller zukünftigen Selbstdenker aufgelöst, und die Philosophie aus einem Aggregate unzusammenhängender und einander widersprechender Meynungen zu einem einzig möglichen und wirklichen streng wissenschaftlichen System erhoben seyn wird; eine Bedingung, deren reelle Möglichkeit sich bey dem gegenwärtigen Zustande unsrer wissenschaftlichen und sittlichen Kultur freylich leichter bezweifeln als begreifen läßt.

Vierter Brief.

Ueber die bisherige Mißhelligkeit zwischen der moralischen und der politischen Gesetzgebung, und zwischen der natürlichen und der positiven Rechtswissenschaft.

Sie bemerken sehr richtig, l. Fr., daß die gegenseitige Unzufriedenheit die gegenwärtig zwischen den Philosophen und den Pflegern der positiven Wissenschaften herrscht, und die sich auf beyden Seiten nicht selten durch Verachtung oder Lästerung dessen, was man nicht versteht, äußert, die leidige

Folge haben müsse, beyde Theile der wichtigen Vortheile zu berauben, welche sie durch gegenseitige Mittheilung und Benutzung ihrer Einsichten für die Kultur ihrer eigenen Fächer gewinnen könnten und sollten. Nichts desto weniger glaube ich diese Unzufriedenheit demjenigen Einverständnisse weit vorziehen zu müssen, welches sich noch vor kurzem auf die Vermengung der Religion mit der Moral, und des positiven Rechts mit dem natürlichen gründete; wo der Philosoph alle Gewissenspflicht von dem geoffenbarten Willen Gottes, und alles äußere Recht von der Staatsverfassung und dem Willen der politischen Gesetzgeber ableitete, und der Theolog und Jurist zu philosophieren glaubten, wenn sie das Positive an den kirchlichen Glaubensartikeln und politischen Gesetzen aus der Metaphysik demonstrierten. Ich sehe an dieser ehemaligen Eintracht eine eben so natürliche Folge des verkannten Unterschiedes, als an der heutigen Mißhelligkeit — des verkannten Zusammenhangs zwischen den philosophischen und positiven Wissenschaften.

Wenn sich das Verkanntseyn einer unentbehrlichen Sache durch gleichzeitige Geringschätzung und Ueberschätzung, welche ihr von zwey entgegengesetzten Partheyen widerfährt, ankündiget, und wenn das Uebertriebene an der Herabsetzung sowohl als an der Erhebung auffallend wird; so führt es die Epoche herbey, mit welcher, durch genauere

Bekanntschaft mit der Sache selbst, eine richtigere Schätzung ihres Werthes, und ein besserer Gebrauch derselben anfängt. Die Rechtsgelehrten und Staatsmänner werfen den Philosophen Geringschätzung, und diese jenen Ueberschätzung des positiven Rechtes vor. Wenn diese Vorwürfe, die noch nie so laut und so allgemein als eben jetzt ertönt haben, gegründet sind: so war das Bedürfniß, die herrschenden Begriffe über diesen wichtigen, von zwey Partheyen gleich verkannten Gegenstand zu berichtigen, noch nie so dringend, und eine Revolution in diesen Begriffen, die für die Philosophie, Rechtswissenschaft, Gesetzgebung und Staatskunst die wohlthätigsten Folgen haben muß, noch nie so nahe, als gegenwärtig.

Es ist nicht sowohl die Gesinnung des großen Haufens, als die Denkart der Aufgeklärteren, die sich heut zu Tage gegen den Zwang der positiven Gesetze und Rechte empört. Der Pöbel schleppt das gewohnte Joch, das ihm die Willkühr eines Despoten auflegt, und das er nur durch die Unbesonnenheit desselben gezwungen abwirft, in der Gedankenlosigkeit eines Lastthiers dahin; während er die rechtmäßigste Gewalt den Händen, denen er sie selbst anvertraut hätte, in dem Augenblicke wieder entreißen würde, als er den unvermeidlichen aber gerechten Druck derselben unangenehm zu fühlen anfinge. Der selbstdenkende Menschenfreund hingegen, welcher die Untersuchung der sittlichen

Verbindlichkeit und der durch dieselbe bestimmten unveränderlichen Pflichten und unverlierbaren Rechte der Menschheit zu seinem Hauptgeschäfte macht, und der die unläugbaren und empörenden Widersprüche, die ihm zwischen den sittlichen Pflichten und Rechten und manchen positiven Gesetzen und sogenannten Rechten in die Augen springen, keinesweges als ein gleichgültiger Zuschauer betrachten kann, — fühlt sich dann durch den Unwillen in seiner Gemüthsstimmung geneigt, das Ganze der bisherigen positiven Einrichtungen für nicht viel mehr als für eine traurige Nothhülfe anzusehen, die den Mangel der moralischen Kultur eben so augenscheinlich ankündiget, als unwürdig ersetzt und nachtheilig verewigt. Auf der andern Seite sind es zwar freylich meistens nur die feilen Miethlinge der Unterdrücker, die theils schwärmerischen, theils hinterlistigen Verfechter des Aberglaubens, und die blinden Werkzeuge des politischen Mechanismus, welche die ursprünglichen (sogenannten natürlichen) Rechte der Menschheit lästern oder verspotten, die deutlichsten Aussprüche der Vernunft durch sinnlose Glaubensartikel niederschlagen, die dringendsten Foderungen der Menschlichkeit durch Herkommen und geschriebene Gesetze abfertigen. Allein auch nicht wenige helldenkende und wohlwollende Rechtsgelehrte und Staatsmänner sind völlig überzeugt, daß die Vernunft keinesweges aus sich selbst Regeln schöpfen könne, noch weniger aber, daß sie lediglich durch sich selbst ein nothwendiges allgemeines, und

zwar ein allein heiliges und unveränderliches Gesetz aufstelle, wodurch sie bey der positiven Gesetzgebung geleitet würde. Sie glauben zu wissen, daß die Vernunft auch in dieser Rücksicht, wie in allen übrigen, lediglich von der Erfahrung abhange, nie durch sich selbst, sondern immer nur durch fremde Thatsachen bestimmt werden müsse, und folglich keine anderen als positive Gesetze hervorbringen, und den politischen Verfassungen und Verwaltungen zum Grunde legen könne. Sie lehren daher, daß die bereits vorhandenen, durch bloße sinnliche Bedürfnisse der Gesellschaft und äußere Umstände veranlaßten positiven Gesetze die einzige Grundlage von neuen und bessern werden könnten, bey deren Erzeugung die Vernunft ebenfalls nur nach Maßgabe jener Bedürfnisse und Umstände zu Werke gehen könnte. Sie berufen sich zur Bestätigung dieser Behauptungen auf die Philosophen von Profession, von denen ohngefähr die eine Hälfte das Vorhandenseyn, und die Möglichkeit ursprünglicher, durch bloße Vernunft bestimmbarer Rechte der Menschheit läugnet, die andere aber über das Wesen und die eigentliche Beschaffenheit dieser Rechte nur so lange mit sich selbst einig ist, als sie ihre schwankenden Begriffe in rednerische Darstellungen verhüllt; in dem Augenblicke aber, als sie sich auf eine genauere Rechenschaft über dieselben einläßt, in Partheyen zerfällt, deren Meynungen sich gegenseitig aufheben.

Philosophen und Juristen sind darüber einig, daß der gegenwärtige Einfluß der Philosophie auf die Jurisprudenz sehr unbedeutend sey; und der Philosoph sieht aus diesem Grunde die Jurisprudenz, der Jurist hingegen die Philosophie für etwas eben so unbedeutendes an. Beyde vergessen die Unvollkommenheiten ihres eigenen Faches über die Fehler des fremden, welche sie nicht sowohl in dem verbesserlichen Zustande beyder Wissenschaften, als in einer vorausgesetzten Unverbesserlichkeit derselben aufsuchen.

Der Jurist findet an dem Feststehenden und Ausgemachten seines Faches den *wissenschaftlichen Charakter*, den er an dem Schwankenden und Streitigen der Philosophie vermißt. Er sieht die *positiven* Rechte auf unläugbare *Thatsachen*, die sogenannten *natürlichen* hingegen auf streitige und vieldeutige Principien gegründet. Er sieht *jene* durch Gesetze bestimmt, die theils durch die natürlichen Bedürfnisse, theils durch die Gewalt der Staaten festgehalten werden: *diese* aber von sogenannten Grundsätzen abhängig, welche durch Leute ohne alle Erfahrung, aller Erfahrung zuwider, und zum Behuf anderer schon vorher als wahr angenommener Behauptungen erkünstelt sind, und die selbst in den Studierstuben, außer welchen sie durchaus keine Gültigkeit haben, eben so oft geläugnet als behauptet werden. Er glaubt, eben diese Unzuverlässigkeit jedes bisher aufgestellten Grundbegriffes vom *Naturrecht*, die sich durch

die fortwährenden Streitigkeiten unter den eifrigsten Vertheidigern dieser angeblichen Wissenschaft offenbare, mache es den Gesetzgebern sowohl als den Gesetzkundigen zur Pflicht, sich sorgfältig alles Gebrauches jener angeblichen Principien zu enthalten, und die bisher so glücklich behauptete Unabhängigkeit der mit dem Wohl und Weh der Menschheit so innigst zusammenhängenden Wissenschaft des Rechts — von bloßen Meynungen, auch für die Zukunft durchzusetzen.

Der Philosoph hingegen findet eben an dem Feststehenden und Ausgemachten der positiven Rechte nicht selten den Charakter der Unwissenheit und des Stumpfsinnes, die sich der fortschreitenden und durch allmähliche Anerkennung der unwandelbaren Gesetze der Vernunft zu bewirkenden Veredlung der Menschheit widersetzen. Er sieht an den Thatsachen, worauf jene Rechte gebaut sind, gemeiniglich nichts als Erscheinungen der Ungerechtigkeit und der Unvernunft in finstern Zeitaltern, unglückliche Begebenheiten für den größern Theil der Menschheit, durch Zufall veranlaßt, deren Folgen der Zufall selbst längst wieder gut gemacht haben könnte, wenn sie nicht eben durch geschriebene und mit Gewalt befestigte Gesetze eine künstliche Dauer erhalten hätten. Nichts ist in seinen Augen ungereimter, als die angebliche Unveränderlichkeit der positiven Gesetze durch die Sanktion, die ihnen die physische Gewalt des Stärkern giebt. Denn er weiß, daß diese

Sanktion, wenn sie nicht dem Gesetz der Gerechtigkeit untergeordnet, und durch die unveränderlichen Regeln der mit sich selbst einigen Vernunft gelenkt wird, lediglich von äußern Umständen abhängt, die in einem unaufhörlichen Wechsel begriffen sind, und um so gewisser den Umsturz einer unnatürlichen und ungerechten Staatsverfassung herbeyführen, je künstlicher und je gewaltsamer die Maßregeln waren, durch welche der Despot der (zur fortschreitenden Veredlung bestimmten) menschlichen Natur die veralteten Formen ihrer Unmündigkeit aufzudringen strebt.

Der Jurist glaubt die gute Sache derjenigen Gesetze zu führen, die für die Menschen, wie sie nach dem Zeugnisse der Erfahrung wirklich beschaffen sind, gemacht wären. Er spottet über die angeblichen Gesetze, aus denen die Philosophen die natürlichen Pflichten und Rechte herleiten, und die nur für das Abstraktum Menschheit, nur für die Menschen, wie sie nach metaphysischen Spekulationen beschaffen seyn sollten, berechnet wären. Ekel und Unwillen ergreift ihn bey dem Gedanken an Gesetze, zu deren Erkenntniß der gesunde Menschenverstand nicht hinreiche, ob sie gleich für alle Menschen ohne Ausnahme da seyn sollten; welche wahr zu finden, man durchaus Philosoph, und zwar von der Sekte des Schriftstellers seyn müsse, der sie gegen die Schriftsteller von andern Sekten vertheidiget; — und deren Beobachtung eben dieselbe Kultur schon voraussetzen würde, die der Philosoph selbst

erst durch sie erwartet. Er beruft sich auf das über alle Zweifel erhabene Daseyn der positiven Gesetze, welches denselben durch ihre, dem gesunden Menschenverstande einleuchtende Unentbehrlichkeit auf immer verbürgt würde; während die Entbehrlichkeit der philosophischen Pflichten und Rechte durch ihre selbst auf den Studierstuben noch streitige Wirklichkeit, und durch die Thatsache, daß sich die wirkliche Welt ohne sie bisher beholfen hat, außer allem Streit gesetzt würde.

Der Philosoph macht den positiven Gesetzen den Vorwurf, daß sie für die wirklichen Menschen, nur in wie ferne diese durch äußere und veränderliche Umstände der Erfahrung modificiert sind, und ohne Rücksicht auf die unverlierbaren Forderungen ihrer unter allen diesen Umständen unveränderlichen vernünftigen Natur berechnet wären; daß sie eben die moralischen Uebel, deren Folgen sie zurück zu treiben bestimmt wären, durch die Aufstellung und Verewigung der Gründe derselben hervorbrächten; daß sie, um die äußeren Erscheinungen des Lasters zu verhindern, die Tugend unmöglich machten, um die Aeußerungen der Unsittlichkeit zu unterdrücken, die Fortschritte der Sittlichkeit aufhielten — und, um ein unrichtiges Ideal eines Bürgers zu realisieren, den wahren Charakter der Menschheit zerstörten. Der Philosoph weiß, daß die Menschen keinesweges wirklich dasjenige sind, was die meisten positiven Gesetze von ihnen voraussetzen. Er weiß,

daß bey diesen Gesetzen mehr auf zufällige Erscheinungen der menschlichen Natur unter zufälligen äußeren Lagen, als auf das Wesen derselben, das niemand weniger als den Eroberern und Despoten bekannt seyn könnte, Rücksicht genommen sey. Er weiß, daß die Sitten, von denen das Wohl eines Staates mehr als von seiner Verfassung abhängt, durch Zwangsgesetze weder hervorgebracht noch ersetzt, sondern nur unter der Voraussetzung begünstiget werden können, daß diese Gesetze den von ihnen unabhängigen Principien der Sittlichkeit nicht widersprechen. Er weiß, daß die positiven Gesetze ihre wahre Brauchbarkeit nur durch die Gerechtigkeit erhalten können, die nur dann Statt findet, wenn der mit ihnen verbundene Zwang nicht bloß durch physische Macht durchgesetzt, sondern durch ein höheres, über alle Ausnahmen erhabenes Gesetz bestimmt wird, das sich von jeher durchs moralische Gefühl angekündigt hat, und dessen bestimmten Begriff nur die Philosophie herbeyschaffen kann. Er weiß, daß die Erhaltung einer Staatsverfassung und eines Staates zwey sehr verschiedene Dinge sind; daß die eine nur um der andern willen da seyn soll; und daß es daher Fälle geben könne, wo die Verfassung dem Staate aufgeopfert werden müsse; ja! daß, so ein nothwendiger Zweck auch die Erhaltung des Staates seyn möge, sie gleichwohl nicht jedes Mittel rechtfertigen könne; und daß ungerechte positive Gesetze und eine auf Unterdrückung wesentlicher Menschenrechte ge-

gründete Verfassung, den Staat durch eben dieselben Stützen, durch welche sie ihn eine Zeit lang scheinbar empor hält, untergraben müsse. Er erkennt, mit einem Worte, die Unentbehrlichkeit positiver Gesetze und Rechte: aber er fordert zur Gültigkeit derselben, daß sie nicht durch die Rücksicht auf Vortheil oder Nachtheil des, auf was immer eine Art, Stärkern im Staate bestimmt seyn, daß sie keinesweges durch bloße physische Gewalt bestehen sollen. Er fordert zu ihrer Gültigkeit diejenige Rechtmäßigkeit, von der alle diejenigen keinen Begriff haben, welche dieselbe von der Triebfeder des Eigennutzes und der Sanktion durch Zwang abhängen lassen; eine Rechtmäßigkeit, die, in wie ferne sie die Gültigkeit von jedem positiven Gesetze und Rechte begründen soll, von keinem derselben die Folge seyn kann; und in wie ferne sie von der, der Menschheit wesentlichen Freyheit des Willens unzertrennlich ist, das Eigenthümliche hat, daß sie bey vielen menschlichen Handlungen vermißt wird, ohne bey einer einzigen entbehrlich zu seyn; daß ihre unbedingte Nothwendigkeit durch keine ihr widersprechende Begebenheiten, Gesetze, Verfassungen u. s. w. widerlegt werden kann; daß der Rechtschaffene, der ihr aus freyer Willkühr huldigt, sie darum nicht weniger für unnachläßliche Pflicht ansehen, und der Bösewicht, der ihr aus eben dieser Willkühr zuwider handelt, sich als einen Nichtswürdigen verabscheuen, oder wenigstens verachten müsse.

Der Jurist glaubt eben in der von der natürlichen Rechtmäßigkeit unzertrennlichen Freyheit den zureichenden Grund angeben zu können, warum er das Naturrecht für eine höchst bedenkliche Chimäre erklärt. Er meynt, eben darum, weil die positiven Gesetze, ihrer Natur nach, von dem freyen Willen der Unterthanen unabhängig wären, würde durch sie das Eigenthum, die öffentliche Ruhe, und das gemeine Beste überhaupt, sicher gestellt: während eben diese Gesetze, um der veränderten Beschaffenheit der Staatsbedürfnisse angemessen zu seyn, dem Willen der Obrigkeit unterworfen wären, und diese daher allein in einem Staate frey seyn müßte. Er meynt, das Naturrecht hebe durch den Umstand, daß die Gültigkeit des Gesetzes, worauf dasselbe beruht, der Ueberzeugung und dem Selbstgefühl eines jeden unterworfen sey, alle Sicherheit des Eigenthums auf, gebe die Staaten unaufhörlichen Revolutionen Preis, und begünstige einen weit schlimmeren Despotismus, als jedes von ihm unabhängige positive Recht; indem es durch den Vorzug, den es sich über das letztere anmaßt, den Unterthan zum Richter der Obrigkeit setzt, Unzufriedenheit mit den feststehenden Staatsverfassungen, Verachtung gegen die althergebrachten Gesetze, Haß gegen ihre Vertreter verbreitet, und den größeren und schlechteren Theil einer Nation zur Unterdrückung des kleineren und besseren einladet.

Der Philosoph behauptet, daß sich ohne jene ursprüngliche, unverlierbare persönliche Freyheit

der menschlichen Natur kein Recht überhaupt denken lasse; daß die positiven Gesetze nur in so ferne rechtmäßig seyn und heißen können, als sie die Schutzwehre jener Freyheit sind; daß die gesetzgebende Macht im Staate, die mit der Obrigkeit nicht zu verwechseln ist, ihre rechtmäßige Gewalt nicht von ihrer physischen Stärke, sondern von dem allgemeinen vernünftigen Willen allein erhalten könne; und daß folglich alle Obrigkeiten ohne Ausnahme den von Ihrer Privatwillkühr unabhängigen Gesetzen jenes Willens unterworfen seyen. Er weiß gar wohl, daß das Naturrecht ohne positive Gesetze eben so gewiß ein bloßes (obgleich durchgängig durch Vernunft bestimmtes) Ideal wäre, als die Rechtmäßigkeit der positiven Gesetzen ohne jenes Recht ein Unding seyn würde, und daß die Erkenntniß des Naturrechtes eben so viele Hochachtung gegen gerechte als Verachtung gegen ungerechte positive Gesetze hervorbringt. Er läugnet nicht, daß unbestimmte Grundsätze des mißverstandenen Naturrechtes zum Vorwand von Empörungen gemißbraucht werden können. Aber er behauptet, daß der Grund von der bisherigen Unbestimmtheit und Unrichtigkeit in den herrschenden Begriffen über diesen wichtigen Gegenstand, größtentheils in der durch ungerechte positive Gesetze mittelbar und unmittelbar gehinderten Kultur und beschränkten Denkfreyheit aufzusuchen sey. Er giebt zu, daß z. B. bey der gegenwärtigen Revolution in Frankreich die Repräsentanten der Nation im Namen des größeren Theiles den Rech-

ten des kleinern zu nahe getreten sind; aber er erkennt eben daran eine der leidigen Folgen des vorigen Despotismus, der die Rechte des größeren Theils zum Vortheil des kleinern in Beschlag genommen hatte. Er sucht die Ursache von der zu weit getriebenen und in so ferne unrichtigen Anwendung der Principien des Naturrechtes in derjenigen Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit dieser Principien auf, womit sie unter den vorigen Regierungen von Philosophen aufgestellt und verbreitet wurden, denen bey ihren Schriften mehr darum zu thun war, ihre Gefühle des Unrechts laut werden zu lassen, als den Begriff des Rechts kaltblütig zu entwikkeln, mehr durch Voltairschen Spott, oder Rousseausche Beredsamkeit, auf Welt- und Geschäftsleute zu wirken, als durch schulgerechte Erörterungen die alten Streitigkeiten der Philosophen von Profession zu erneuern und schlichten zu wollen.

Die juristischen Ueberschätzer des positiven Rechtes geben nicht nur zu, sondern behaupten sogar bey jeder Gelegenheit, daß es den philosophischen Geringschätzern desselben — und diese geben ebenfalls nicht nur zu, sondern behaupten sogar, daß es jenen an einem bestimmten Begriffe von dem zwischen ihnen streitigen Gegenstande fehle; und beyde erkennen, daß mit dem Mangel eines solchen Begriffes bey der Gegenparthey auch die Veranlassung ihres Streites aufhören würde. Unpartheyische Zuschauer hingegen sind längst darüber einig, daß

dieser Mangel beyden streitenden Partheyen gemeinschaftlich sey, und daß die Pfleger des positiven Rechts, die durch dasselbe das Naturrecht verdrängen wollen, das Wesen von beyden eben so wenig kennen, als die Philosophen, welche das positive Recht durch das natürliche überflüssig machen zu können glauben. Allein nur äußerst wenige unter diesen Unpartheyischen dürften ihre Unpartheylichkeit weit genug treiben, um sich überzeugen zu lassen, daß auch ihre Begriffe nicht bestimmt genug sind, um sich aus denselben den gemeinschaftlichen Grund des Mißverständnisses zwischen den beyden Partheyen angeben zu können. Nur wenige dürften mit den logischen Bedingungen der Beendigung eines solches Streites bekannt genug seyn, um sowohl zu wissen, daß hiezu ein durchgängig bestimmter Begriff unentbehrlich sey, als auch: was zu einem solchen Begriffe gehöre. Nur wenige endlich dürften den Zustand der Quellen, aus welchen die Begriffe vom positiven Rechte bisher geschöpft worden sind, und aus welchen sie geschöpft werden können und sollen, genug untersucht haben, um einzusehen, daß, so lange jener Zustand währet, ein durchgängig bestimmter Begriff von diesem höchstwichtigen Gegenstande schlechterdings unmöglich sey.

Zwar ist die Unpartheylichkeit unsrer unpartheyischen Zuschauer nicht selten eine bloße Folge ihrer Gleichgültigkeit über den Gegenstand des Streites,

tes, auch wohl des Stumpfsinnes, und der Arbeitscheue, die unter der Maske einer gemäßigten Denkart so gerne dahin gestellt seyn lassen, was sich nicht ohne Anstrengung und seltene Vorkenntnisse prüfen läßt. Allein ich weiß, daß auch sehr vorzügliche Köpfe, und eifrige Forscher der Wahrheit, die im Allgemeinen so leicht zu erringende Ueberzeugung, daß die Wahrheit zwischen zwey Extremen das Mittel halte, auf den gegenwärtigen Fall anwenden, und schon dadurch allein den bestimmten Begriff vom positiven Recht zu besitzen glauben. Gleichwohl kann man zu diesem Begriffe keineswegs durch jene allgemeine Ueberzeugung gelangen: sondern sein Besitz muß vorher gehen, wenn der vorgeschlagene Mittelweg zwischen der Ueberschätzung und Geringschätzung des verkannten Gegenstandes etwas mehr als ein ausgetretener Gemeinplatz seyn soll, auf dem sich die Vermittler in einem ewigen Zirkel vergebens herumtummeln. Ich glaube daher die Wahrheit ganz auf meiner Seite zu haben, wenn ich behaupte, daß es bey dem bisherigen Zustande der Philosophie, Jurisprudenz und Staatskunst auch den aufgeklärtesten Philosophen, Juristen und Staatsmännern an einem durchgängig bestimmten, und durchaus richtigen Begriff vom positiven Rechte gefehlt habe. Man sammle und vergleiche die hierher gehörigen Aeußerungen unserer vorzüglichsten Selbstdenker; und man wird freylich ihre Begriffe vom positiven Rechte ungleich bestimmter und rich-

tiger als die herrschenden, aber so wenig durchgängig bestimmt und ganz wahr finden, daß man vielmehr über ihre Verschiedenheit und den durchgängigen Widerspruch in den wesentlichsten Merkmalen erstaunen, und über den gänzlichen Mangel feststehender Principien des Rechtes, der freylich in den gedankenlosen Lukubrationen der sogenannten Praktiker und bey dem mechanischen Gang juristischer Geschäfte selten in die Augen fallen kann, keinen Augenblick zweifelhaft bleiben wird. Nichts ist natürlicher, als daß der selbstdenkende Rechtsgelehrte und Staatsmann versucht wird, seinen bestimmteren Begriff für einen durchgängig bestimmten zu halten, wenn er denselben mit den gewöhnlichen Begriffen seiner gelehrten auch wohl berühmten Collegen vergleicht, die unter positivem Rechte nichts weiter als das Aggregat von denjenigen feststehenden Verfassungen, Gesetzen und Befugnissen verstehen, die freylich unläugbare Thatsachen sind, und über welche, in wie ferne sie sich in dieser Eigenschaft erweisen lassen, keine Verschiedenheit der Meynungen Statt finden kann; bey denen aber der bloß gelehrte Jurist den in der Wissenschaft des Rechts allerdings bedeutenden Umstand vergißt, daß ihr wirkliches Vorhandenseyn durchaus nichts für ihre Rechtmäßigkeit beweise.

Es fehlt uns nicht an philosophischen Juristen und Geschäftsmännern, die über das positive

Recht weit bestimmter und richtiger denken, als diejenigen unter den Philosophen von Profession, die dasselbe mit dem Naturrecht verwechseln, und nur in so ferne gelten lassen, als es sich à priori demonstrieren läßt, die entweder aus materialistischen, oder spinozistischen oder skeptischen Grundsätzen das positive Recht für das einzig Natürliche erklären, oder mit den Supernaturalisten alles Recht, von der an sich unbegreiflichen und nur durch Offenbarung bekannten, willkührlichen Veranstaltung der Gottheit herleiten. Allein so lange die bessere Einsicht nur in der Entfernung von gewissen ungereimten Vorstellungsarten besteht; so lange eine bloß negative Richtigkeit des Begriffes für die positive gehalten wird: so lange ist für das Einverständniß der Selbstdenker so viel als nichts gewonnen. Man kann gar wohl darüber einig seyn, was ein Ding nicht sey, ohne darum sich über das, was es wirklich sey, zu verstehen; und man ist vielleicht nie weiter von der letztern Erkenntniß entfernt, als wenn man sie bereits in der erstern zu besitzen glaubt. Die Unrichtigkeit von manchen angenommenen Vorstellungsarten über das positive Recht wird ziemlich allgemein durch die Ungereimtheit ihrer Folgen eingesehen, ohne daß darum die Richtigkeit der einzigen wahren Vorstellungsart aus ihren einzig möglichen Gründen, meines Wissens, auch nur von Einem Schriftsteller bisher dargethan worden wäre.

Um eben diese Richtigkeit, die nur dem durchgängig bestimmten Begriffe vom positiven Rechte eigen ist, die von einer Zusammenfassung der in ihm enthaltenen Merkmale abhängt, wobey weder ein wesentliches weggelassen noch ein überflüssiges aufgenommen ist; und die daher durch keine bloße Zergliederung des Begriffes, den man wirklich hat, sondern nur durch die Wissenschaft möglich ist, die den Begriff, den man haben soll, vorbereitet — um diese Richtigkeit hat man sich bisher gar nicht bekümmert, und zwar aus der sehr begreiflichen Ursache, weil man weder von ihrer Möglichkeit noch von ihrer Unentbehrlichkeit auch nur die entfernteste Ahndung hatte, und wohl noch gegenwärtig nicht hat. Wie hätten auch außerdem berühmte und mit uuter auch philosophierende Juristen dafür halten können, daß es für den richtigen Begriff vom positiven Rechte ganz gleichgültig sey, was man von dem sogenannten Natürlichen denken möge? Wie hätte man sich sonst auch nur im Traume einfallen lassen können, daß die philosophischen Begriffe von Recht und Unrecht, daß alles, was man bisher Meynungen der Philosophen nannte, daß der Zustand der Philosophie — auf das positive Recht und die Wissenschaft desselben keinen entscheidenden Einfluß habe, und daß man überhaupt ein selbstdenkender Rechtsgelehrter seyn könne, ohne Philosoph im strengsten Sinne des Wortes zu seyn? Wie hätte das gegenwärtig herrschende, und einst in den

Augen unsrer Nachkommen gewiß eben so lächerliche als in den Augen unsrer Zeitgenossen ehrwürdige Vorurtheil so tief einwurzeln können, daß man ein Naturalist oder Supernaturalist, ein Dogmatiker oder Skeptiker, ein Materialist oder Spiritualist seyn, und gleichwohl ohne Inconsequenz einen richtigen und bestimmten Begriff von Recht und Unrecht haben könne? Wie hätte man sonst eine erschöpfende Zergliederung der Begriffe von Sittlichkeit, Freyheit, Selbstthätigkeit, Vernunft, — deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit mit dem Begriffe von Recht und Unrecht in einem und eben demselben Kopfe nur durch Gedankenlosigkeit oder Irrthum ohne Zusammenhang seyn kann — als eine für den Juristen ganz entbehrliche und zeitverderbende Arbeit von der Hand weisen, auf die Zergliederer jener Begriffe mit stolzer Gleichgültigkeit oder wohl gar mit Spott herabsehen, und sich dadurch nicht nur keineswegs Beschämung, sondern das Ansehen eines weisen Sachkenners erwerben können?

Die positive Rechtskunde ist seit einer geraumen Zeit durch sorgfältigere Bearbeitung und Benutzung ihrer historischen Hülfsquellen mit einem unermeßlichen Stoffe bereichert worden. Das dringende Bedürfniß, die herbeygeschafften Materialien auch nur einigermaßen in Ordnung zu bringen, hat die Errichtung neuer Fächer veranlaßt, die ihren Stiftern den Ruhm und den Ehrentitel der Refor-

matoren erworben haben. Durch diese neuen Fächer waren freylich eben so viele Arten positiver Rechte, die kurz vorher unter einander vermengt und verwechselt wurden, abgesondert aufgestellt. Allein, da bey dieser Vervielfältigung der Arten an die durchgängige Bestimmtheit des Gattungsbegriffes, der als leitendes Princip der Beurtheilung derselbeu hätte zum Grunde liegen sollen, gar nicht gedacht wurde: so mußte natürlich erfolgen, was in der That erfolgt ist, daß nehmlich der Inhalt des Begriffes vom positiven Rechte durch eben die historischen Hülfsmittel, wodurch man denselben genauer bestimmt zu haben meynte, weit unbestimmter geworden ist; und daß mit jeder neuen Provinz, wodurch man das Gebieth der Wissenschaft erweiterte, die Gränzen desselben ungewisser und streitiger geworden sind. Indem man der Erfahrung und der Geschichte alles und der Philosophie nichts zu danken haben wollte, wurde der Anspruch von was immer für einer Thatsache, zumal von einem positiven Gesetze, auf den Charakter der Rechtmäßigkeit, immer ausschließender bloß historisch bestimmt; und so wurde ziemlich alles politisch wirkliche für moralisch möglich, das heißt, für rechtmäßig erklärt. Die Priester der Gerechtigkeit überließen es den Philosophen, unter sich darüber zu zanken: was Recht heißen solle? und befragten ihrerseits die Erfahrung über das, was in der wirklichen Welt wirklich so hieße; erkannten dann auch für

Recht, was durch das Corpus Juris, den Westphälischen Frieden, u. s. w. zu diesem Rang erhoben, und nicht etwa durch das fürstliche Cabinet desselben entsetzt worden ist. — Uebrigens bekümmerten sie sich wenig um die Einwendungen der grübelnden Moralisten, welche an jenen historischen Quellen der positiven Rechtmäßigkeit neben den unverkennbaren Spuren des natürlichen Gefühls für Recht und Unrecht nicht weniger unzweydeutige Merkmale des blinden Zufalls, der Unterdrückung und der groben Unwissenheit bemerkt haben wollten.

Es ist eine Folge der Beschränktheit des menschlichen Geistes, daß er so leicht und so gewöhnlich bey seinen Nachforschungen bald das Allgemeine über das Besondere, bald dieses über jenes aus den Augen verliert. Ein berühmter Schriftsteller, der seit mehreren Jahren Materialien für das, was er Geschichte der Menschheit nennt, sammelt, und der, wie es sich aus den Proben, die er von Zeit zu Zeit aus seinen Collektaneen dem Publikum vorlegt, ergiebt, die Eigenheiten der verschiedenen Stämme und Völker mit eben so glücklichem Erfolg als seltenem Fleiße studiert — vergißt darüber so sehr sich mit dem Charakter der Menschheit überhaupt bekannt zu machen, daß er sich die Sklaverey mit diesem Charakter zusammen denken kann, und zur völligen Zulässigkeit derselben nichts weiter, als eine von der Natur weniger freygebig ausgestattete Organisation fordert. Auf eine

ähnliche Weise haben unsre berühmten juristischen Schriftsteller über die mühsamen und zum Theil verdienstvollen Untersuchungen, welche sie über die besonderen positiven Rechte nach den historischen Erkenntnißquellen derselben angestellt haben, den Begriff des positiven Rechtes überhaupt vernachlässigt. Da sie denselben aber nichts desto weniger bey unzähligen Veranlassungen denken mußten: so dachten sie ihn in so ferne unrichtig, als sie die Merkmale, die seinen Inhalt ausmachen, aus den konkreten Begriffen, die ihm nur untergeordnet seyn können, und folglich seine Richtigkeit voraussetzen, zu abstrahieren gewohnt wurden. Es giebt wirkliche Menschen, die durch ihre Gesinnungen nicht weniger als durch ihr äußeres Schicksal Sklaven sind; „also," schließt jener Philosoph, „ist zwischen Menschheit und Sklaverey kein Widerspruch." Es sind durch gewisse positive Gesetze wirklich sogenannte Rechte der Leibeigenschaft, der willkührlichen Fürstengewalt, der Intoleranz u. s. w. festgesetzt; „also," schließt der Rechtsgelehrte, „findet zwischen Recht und Leibeigenschaft, willkührlicher Fürstengewalt und Intoleranz u. s. w. kein Widerspruch Statt." Diesem Raisonnement zu Folge denkt er sich dann das positive Recht überhaupt, als dasjenige Etwas, das unter andern auch Leibeigenschaft, willkührliche Fürstengewalt und Intoleranz moralisch möglich, das heißt, rechtmäßig macht!!

Wenn die Gegner des Naturrechtes die Nichtigkeit desselben aus den Streitigkeiten der Philosophen über den Grundbegriff folgern; so glauben sie nicht weniger die ausschließende Realität des positiven Rechtes durch den Umstand beweisen zu können, daß von den Kennern und Pflegern desselben über den Grundbegriff dieses Rechtes selten oder gar nie gestritten wird. Diese Eintracht ist nun freylich nicht zu läugnen, so wenig als die Zuverlässigkeit des Mittels, durch welches sie erreicht wurde; eines Mittels, durch welches auf einmal alle Streitigkeiten der Philosophen beendiget werden könnten, wenn sich dieselben, wie es in der Periode der Popularphilosophie wirklich den Anschein hatte, dazu bequemen wollten. Die Kenner und Pfleger des positiven Rechtes ersparten sich alle Zänkereyen über den Grundbegriff ihrer Wissenschaft, indem sie sich sorgfältig des Nachdenkens über denselben enthielten. Hierzu haben die Selbstdenker unter ihnen, von denen hier allein die Rede ist, und die allein Gründe nöthig haben, um sich in einem gegebenen Falle des Denkens zu enthalten, sehr scheinbare, sogar philosophische Gründe. Sie hüten sich, ihre Zeit mit Grübeln, das heißt, mit Nachdenken über einen Gegenstand zu verschwenden, über den sich nichts weiter heraus bringen läßt, als was jedermann längst weiß. In diesem Falle glauben sie sich mit dem allgemeinen Begriffe vom positiven Rechte zu befinden. Sie setzen denselben als etwas längst

ausgemachtes und allgemein anerkanntes voraus. Die Verschiedenheit der Erklärungen, unter welchen er selbst von Schriftstellern aus ihrem Mittel aufgestellt wird, betrifft in ihren Augen bloß Worte, worüber sich Männer, die über die Sache selbst einig sind, nie zu streiten pflegen. Das positive Recht ist ihnen ein Ding, dessen ursprüngliche Vorstellung sich durchaus nicht zergliedern läßt; und unbekümmert, ob diese Vorstellung angeboren, oder, wie die Vorstellungen von Farben und Tönen, aus Eindrücken entsprungen sey, erklären sie dieselbe für ein bloßes Abstraktum aus den individuellen Vorstellungen von den besondern in der Welt feststehenden sogenannten Rechten. Indem sie den Begriff des Rechts mit dem Gefühle desselben, das freylich eine einfache Vorstellung ist, verwechseln, so glauben sie, daß es dem Rechtsverständigen gar nicht auf die Untersuchung des Inhalts von jenem Begriffe ankäme, der sich nicht weiter auflösen ließe, und in eben derselben Form in allen einzelnen Fällen wieder vorkäme; daß ihm hingegen Alles an dem Umfange desselben gelegen seyn müsse, dessen Vollständigkeit lediglich von der Menge und Beschaffenheit der juristischen Gelehrsamkeit und Erfahrung abhängt; und daß daher der Begriff des nächsten besten, von allen philosophischen Einsichten entblößten Praktikers dem Begriffe des Ersten unter allen philosophischen Selbstdenkern vorzuziehen sey. Vergebens würde man ihnen zu zeigen suchen, daß der Begriff vom Recht überhaupt, und folglich auch vom

positiven Recht, weder einfach noch aus Erfahrungsbegriffen abstrahiert seyn könne; daß er durch die Denkkraft aus vielen höheren Begriffen zusammengesetzt, und eben darum der Gefahr, durch Mangel oder Ueberfluß unrichtig gedacht zu werden, ausgesetzt sey; daß diese Unrichtigkeit durch Praxis und Erfahrung keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr bey derselben durch die wiederholte Anwendung eines falschen Grundbegriffes vermehrt werde; und daß daher der erfahrenste Staatsmann und Pfleger der Gerechtigkeit einen weit unrichtigern Begriff von Recht und Unrecht haben könne, als der nächste beste Bauer, der seinen kunstlosen verworrenen Begriff lediglich von seinem sittlichen Gefühle abstrahiert. Vergebens würde ihnen der Philosoph diese Einwendungen entgegen stellen. Denn leider können sie ihn, in Rücksicht auf den (für sie ausgemachten) Ursprung des Begriffes von Recht aus der Erfahrung, auf eine sehr ansehnliche Parthey der Philosophen von Profession verweisen, welche alle Begriffe ohne Ausnahme aus jener Quelle ableitet; in Rücksicht auf die Einfachheit aber — auf die gegenwärtig mehr als je verwickelten Streitigkeiten unter den Kennern und Pflegern des Naturrechts, die jenen Begriff zergliedert haben, und dadurch auf ganz widersprechende Resultate gelangt sind.

Die sich selbst aufdringende Bemerkung, daß eben jener Ursprung aus der Erfahrung, und noch mehr die angebliche Einfachheit allen Streit

über die Merkmale des Begriffes vom Recht unmöglich machen würden, wenn sie in der That Statt fänden, scheint auf die Wenigen, denen sie nicht entgangen ist, keinen andern Einfluß gehabt zu haben, als daß sie durch dieselbe bestimmt wurden, die ganze Frage über den Ursprung und die Beschaffenheit jenes Begriffes als unbeantwortlich und überflüssig aufzugeben. „Der wirklichen Welt" habe ich Einen von diesen sagen hören, „ist es nicht um den Begriff des Rechtes, sondern um die Sache selbst „zu thun, und die Sorge für diese macht es uns zur „Pflicht, von den Uneinigkeiten über jenen keine „Kenntniß zu nehmen." Als ich ihm hierauf erwiederte: „daß das Recht keine Sache wäre, die, „wie ein Naturprodukt, unabhängig vom menschlichen „Geiste existierte; daß es als eine bloße Eigenschaft „des menschlichen Willens an den positiven Gesetzen „entweder gar nicht, oder nur durch vorhergegangene richtige Vorstellung von demselben, vorhanden seyn könne; daß die Vorstellung des Rechts „die Rechtmäßigkeit einer Handlung begründen müsse, „und eben darum nicht erst aus derselben erfolgen „könne" — wurde ich mit dem Namen eines Idealisten abgefertiget; und ich weiß, daß die ganze Zunft der Popularphilosophen das Urtheil gegen die Gesundheit meines Menschenverstandes, das in jener Benennung enthalten ist, unterschrieben haben würde. Ich ließ mich dadurch nicht abschrecken, dem Manne einzuwenden: „daß es, wenigstens auf „dem Gebiethe der Wissenschaft, mehr auf

„den Begriff, durch den man allein etwas von der „Sache weiß, als auf die Sache selbst ankäme, und „daß von dem richtigen oder unrichtigen Begriffe das „glückliche oder unglückliche Schicksal der Sache auf „dem Gebiethe der Wissenschaft einzig und allein ab„hänge.“ Allein ich brachte es mit diesem Einwurfe nicht weiter, als daß er mir die Unentbehrlichkeit der Logik für die Wissenschaft der Rechte einräumte, der sogenannten gesunden Logik, die von so manchem denkenden Welt- und Geschäftsmanne für die einzig mögliche und wahre Philosophie anerkannt wird, und welche man gleichwohl noch immer so gerne in die natürliche und künstliche eintheilt; vermuthlich um sich durch den Besitz der natürlichen Logik, den die Gesetze des Wohlstandes jedem Ehrenmanne eingestehen, der unnöthigen und mühsamen Weitläuftigkeiten, welche das Studium der künstlichen kosten würde, zu überheben. Unsre Geschäftsmänner und schreibenden Gelehrten, die ihren akademischen Unterricht noch in einer Zeit erhalten haben, wo die wissenschaftliche Logik in größerm Ansehen stand, pflegen sich unter einander immer eines Versehens gegen die Logik zu beschuldigen, so oft sie sich einen unrichtigen Begriff, der nicht geradezu auf unwahren Thatsachen beruht, vorwerfen zu können glauben. Wer sollte Ihnen auch zumuthen, zu wissen, worüber die Philosophen, und sogar die Logiker von Profession noch lange nicht im Reinen sind: daß die Logik den Inhalt von keinem Begriffe herbeyschaffen, daß sie nur die Re-

des Begriffes im Allgemeinen bestimmen, was in den Umfang des positiven Rechtes gehören könne, und was aus demselben ausgeschlossen bleiben müsse; so wie der positive Jurist allein, und nur als solcher, sich mit demjenigen beschäftigen kann, was in diesen Umfang wirklich gehört. Das letztere kann der Philosoph als Philosoph so wenig wissen, als der Jurist in der Eigenschaft des Juristen das Erstere. Der Philosoph muß dem Juristen die Bestimmung der wirklichen positiven Rechte, ihrer Arten und Individualitäten, überlassen, der in dieser Rücksicht nicht auf Philosophie, sondern nur auf Geschichte und Erfahrung bauen kann. Der Philosoph, der aus seinen wissenschaftlichen Principien schöpfen will, was sich nur aus diesen beyden Quellen schöpfen läßt, macht in den Augen der Welt- und Geschäftsleute die Philosophie, in den meinigen aber nur sich selbst lächerlich, indem er etwas geltend machen will, was er selbst nicht kennt. Allein der Rechtsgelehrte, der die Wirklichkeit der besondern positiven Rechte durch Geschichte und Erfahrung festsetzt, ohne unabhängig von beyden über die Rechtmäßigkeit derselben, durch einen bestimmten Begriff des positiven Rechtes überhaupt, mit sich selbst einig zu seyn; der Rechtsverständige, der etwas für rechtmäßig anerkennt, weil es unter diesem Namen angenommen, durch Gewohnheit, Gewalt u. s. w. eingeführt ist; der also, anstatt das Faktum — dieses bestehe in einem positiven Gesetze, einer Regierungsform,

einem Friedensschlusse u. s. w. oder in was immer für einer juristischen Thatsache — der Rechtmäßigkeit unterzuordnen, diese lediglich aus dem Faktum ableitet, — ist mir zwar nicht lächerlich; aber seine Gedankenlosigkeit und Unwissenheit ist mir nicht weniger abscheulich, als die Dummheit, die bisweilen aus irrigem Gewissen, aber immer im Namen entweder der Religion oder des Staates, bisher so viel geraubt und gemordet hat.

Indem ich es durch die Behauptung: daß der Jurist, als solcher, den durchgängig bestimmten Begriff vom positiven Rechte schlechterdings nicht aufzubringen vermöge, mit den Rechtsgelehrten, Staatsmännern und Geschäftsleuten verderbe, empöre ich die Philosophen nicht weniger gegen mich, da ich gestehe: daß es, meiner innigsten Ueberzeugung nach, der bisherigen Philosophie selbst an einem solchem Begriffe gefehlt hat. In den seltenen Fällen, wo sich Philosophen von Profession mit dem positiven Rechte beschäftigten, nahmen sie entweder die schwankenden und vieldeutigen Begriffe der Juristen an; oder sie bestritten dieselben, ohne sie auch nur durch angeblich bessere zu ersetzen; oder sie stellten ihnen andere entgegen, in welchen das sogenannte natürliche Recht mit dem positiven vermengt war. Bey der großen Gleichgültigkeit, die (zumal unter unsern Popularphilosophen, mit denen die Lehrstühle der Universitäten größtentheils besetzt sind) gegen die durchgängige Bestimmtheit der philoso-

phischen Begriffe herrscht, ist wohl nichts natürlicher, als daß die meisten unter ihnen den Begriff des positiven Rechts entweder gänzlich dahin gestellt seyn ließen, oder die durchgängige Bestimmtheit desselben theils für unmöglich ansahen, theils aber, indem sie die specielle juristische Kenntniß seines Umfangs mit der allgemeinen und philosophischen seines Inhalts verwechselten, nur in der Rechtswissenschaft selbst für möglich hielten, und sie daher den Juristen überlassen zu müssen glaubten, während sie ihre Untersuchungen auf den Begriff des Rechts überhaupt, oder höchstens des Naturrechts einschränkten. Es ist freylich nichts gewissers, als daß diese beyden Begriffe von dem des positiven Rechtes vorausgesetzt werden, und unabhängig von demselben aufgestellt werden müssen. Allein, „was positiv heiße, und heißen könne, ohne daß der Begriff des Rechts, wenn er mit dem des Positiven verbunden wird, aufgehoben werde," — diese Frage kann eben so wenig als die Frage über das Recht überhaupt von dem positiven Juristen als solchen, muß schlechterdings durch Philosophie beantwortet werden.

Ueber die eine sowohl als die andere Frage hat die Philosophie bisher allerley mehr oder weniger unbestimmte Antworten, aber keineswegs die durchgängig bestimmte und einzig mögliche aufgestellt; und sie kann dieselbe auch so lange nicht aufstellen, als sie selbst ihrem inneren Zustande nach

bleibt, was sie bisher war, und als ihre Anhänger, die über alle Einwendungen erhabenen, und an sich selbst zur allgemeinen Befriedigung tauglichen Grundbegriffe von Recht und positivem Rechte entweder schon wirklich zu besitzen glauben, oder für etwas unmögliches halten. Die Uneinigkeit über diese Grundbegriffe, eine Thatsache, die wohl noch in keinem Zeitalter auffallender war als in dem unsrigen, findet nicht etwa bloß unter dem großen Haufen der Halbdenker und Nachbether Statt: sondern sie geht von dem hohen Rathe der Selbstdenker als von ihrem Hauptsitze aus. So lange aber diese Uneinigkeit dauert, (und sie wird so lange dauern, als der Mangel einer auf allgemeingeltenden letzten Principien feststehender Elementarphilosophie) so lange hat die Philosophie der Jurisprudenz nichts anzubiethen, was diese als ein wissenschaftliches Princip, das heißt, als eine zuverlässige, ausgemachte, unfehlbare Grundlage gebrauchen könnte; und der Jurist hat keine andre Wahl, als entweder von der Philosophie einen sogenannten Grundbegriff zu entlehnen, den er aus mehreren, mit gleichem Scharfsinn behaupteten wählen muß, und der immer von drey philosophischen Partheyen gegen Eine verworfen wird; oder wenn er einen solchen Begriff (was ihm wohl nicht zu verdenken seyn dürfte) für kein Princip gelten lassen will, sich, der ziemlich gemeinen Praxis zu Folge, ohne alles philosophische Princip zu behelfen.

Es fehlt aller bisherigen Philosophie an einem durchgängig bestimmten Begriffe vom Recht überhaupt, und man kann, so lange der gegenwärtige Zustand der Philosophie dauert, auch nicht darüber einig werden, was zu einem solchen Begriffe gehöre. Der Nebel, in welchen unsre Popularphilosophie diese Frage einhüllt, ist für gewöhnliche Augen undurchdringlich. Sie hat alle Untersuchung über das, was man sich unter Vorstellungen, Gedanken und Empfindungen, Begriffen und Gefühlen zu denken habe, als überflüssig und bedenklich verschrien; und folglich auch die Aufmerksamkeit auf den merkwürdigen Unterschied zwischen Begriff und Gefühl, worauf bey jener Frage so viel ankömmt, niedergeschlagen. Sie hat das Gefühl des Rechts, das den äußeren Handlungen vorhergehen muß, und in Ermangelung eines Begriffes zureicht, mit dem Begriffe des Rechts, welcher der Wissenschaft unentbehrlich ist, — das eine, das sich als praktische Triebfeder der Handlung nicht zergliedern läßt, mit dem andern, der, als wissenschaftliches Princip, vollendete Zergliederung voraussetzt, vermengt. Allein dieses Unwesen der Popularphilosophie bekümmert mich nur in so ferne, als es eine Folge derjenigen Anarchie unter den Selbstdenkern ist, die von den meisten unter ihnen für das Kennzeichen und die Schutzwehre ihrer Freyheit gehalten wird, die aber, in meinen Augen wenigstens, als die Folge des Mangels allgemeingeltender Principien, die

Freyheit der Vernunft mit dem, wodurch alle Freyheit untergraben wird — mit der Gesetzlosigkeit verwechselt hat. Die Popularphilosophen haben aufgehört den eigentlichen Selbstdenkern nachzubethen, weil sie bey der aufs äußerste getriebenen Uneinigkeit unter denselben nicht mehr wußten, was sie nachzubethen hatten. Sie halten sich an das Gefühl des Rechts, weil die Mangelhaftigkeit jedes von irgend einem Selbstdenker aufgestellten Begriffes von mehrern anderen seines Gleichen so augenscheinlich dargethan ist. Möchten sie sich doch mit diesem Gefühle, das, wo es sich wirklich äußert, auch wirklich untrüglich ist, behelfen, wenn es anders nur möglich wäre, auf dem Gebiethe der Wissenschaft sich eines Gefühls zu bedienen, ohne den Gegenstand desselben zu denken, das heißt, durch Begriffe vorzustellen.

Bey dem gegenwärtigen Zustande unsrer moralischen, wissenschaftlichen und politischen Kultur könnte dem verkannten und gemißbrauchten positiven Rechte einstweilen kein wichtigerer Dienst geleistet werden, als wenn die Ueberzeugung: „daß es den Juristen sowohl als den Philosophen an einem gehörig bestimmten Begriffe von demselben gefehlt habe,“ einleuchtend begründet, belebt, und verbreitet würde. Denn außerdem, daß sich nicht erwarten läßt, daß man sich um etwas bemühen werde, was man bereits zu besitzen glaubt, ist auch schon durch diese Ueberzeugung die Realität des

positiven Rechtes, wenigstens gegen diejenigen Vorwürfe gerettet, denen dasselbe in der Form, in welcher es von den Juristen bisher bearbeitet und von den Philosophen vernachlässiget wurde, ausgesetzt war. Die Gründe, aus denen ich diese Ueberzeugung herzuleiten versucht habe, treten übrigens der Ehre der verdienstvollen Selbstdenker unter den bisherigen Juristen, Lehrern des Naturrechtes, und Philosophen so wenig zu nahe, daß diese vielmehr vollkommen durch sie gerechtfertiget werden. Der positive Rechtsgelehrte, der bisher unter den vorhandenen Begriffen vom positiven und natürlichen Rechte denjenigen wählte, der ihm der bestimmteste schien, hat keine Ursache sich darüber zu schämen, daß sein Begriff nicht durchgängig bestimmt ist. Er mußte sich an dasjenige halten, was ihm die philosophische Rechtswissenschaft vorgearbeitet hat, und konnte keinen vollkommnern Begriff von den Objekten seiner Wissenschaft erringen, als die philosophierende Vernunft bisher errungen hat. Dieß gilt auch von den bisherigen Bearbeitern des Naturrechtes. Die durchgängige Bestimmtheit der höhern Begriffe, die von dem Begriffe dieses Rechts und des Rechts überhaupt vorausgesetzt werden, liegt außer dem Gebiethe ihrer Wissenschaft, und hängt von der auf allgemeingeltenden letzten Grundsätzen feststehenden praktischen Elementarphilosophie ab. Der Mangel an dieser letztern fällt endlich keineswegs den großen Männern zur Last, welche bisher die Fundamente des philosophischen Wissens bearbeitet

haben; indem diesem Mangel nur durch einen Fortschritt der philosophierenden Vernunft abgeholfen werden konnte, der nicht ohne die Vorarbeiten jener Männer, und nicht ohne die bisherigen Schicksale der Philosophie möglich war. Der durchgängig bestimmte Begriff des positiven Rechtes setzt eine Reformation der Philosophie voraus, welche durch die größte Revolution, die je im menschlichen Geiste vorgegangen ist, vermittelst der Entdeckung und Anerkennung allgemeingeltender Principien der Anarchie unter den Selbstdenkern ein Ende machen muß; — eine Reformation, welche alle bisherigen Partheyen empören, und alle Kräfte derselben zur Vertheidigung der bisherigen Vorstellungsarten auffordern muß; eine Reformation also, welche viel Kampf und davon unzertrennliche Staubwolken veranlassen muß, die sich nur mit der Zeit verlieren können. Sie begreifen daher leicht, l. Fr., warum ich den durchgängig bestimmten Begriff des positiven Rechtes, auch wenn ich ihn (welches noch lange nicht der Fall ist) selbst errungen hätte, noch nicht mit Erfolg aufstellen könnte; und warum ich mich auch in dem folgenden Briefe begnügen muß, erstens über den wesentlichen Unterschied, zweytens über den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem positiven Rechte und dem sogenannten natürlichen, bloße, aber wie ich hoffe verständliche, Winke zu geben.

Fünfter Brief.

Ueber die künftige Einhelligkeit zwischen der moralischen und politischen Gesetzgebung und zwischen der natürlichen und positiven Rechtswissenschaft.

Die Wirklichkeit des von unsrer bisherigen Philosophie theils geläugneten, theils verkannten uneigennützigen Triebes in der menschlichen Natur, und sein Verhältniß zu dem längst und allgemein anerkannten eigennützigen, ergiebt sich aus der durch Kant zuerst vorgenommenen Zergliederung der ursprünglichen, aller Erfahrung vorhergehenden und zum Grunde liegenden Vermögen des menschlichen Geistes. Allein da die Widersinnigkeit dieses uneigennützigen Triebes und der von ihm unzertrennlichen Freyheit für die meisten Philosophen unserer Zeit ausgemacht ist: so ist auch die ganze Kantische Philosophie in den Augen dieser Philosophen durch eben dasselbe Resultat widerlegt, welches ihr zur höchsten Empfehlung dienen sollte. Die Geschichte der Philosophie lehrt zwar durch unzählige Beyspiele, daß neuentdeckte Wahrheiten in eben dem Verhältnisse, als sie sich von den herrschenden Vorurtheilen weiter entfernten, und, um verstanden zu werden, ungewöhnlichere Geisteskräfte voraussetzten, auch weniger verstanden und allgemeiner als

Ungereimtheiten verschrieen wurden, während wirkliche Ungereimtheiten für ausgemachte Wahrheiten galten. Allein ich kann und will hieraus kein günstiges Vorurtheil für den erwähnten uneigennützigen Trieb gezogen wissen, indem ich denselben als eine bloße Hypothese bey der angekündigten Erörterung voraussetze. Wenn es mir auf diese Weise gelingt, das eigentliche und einzig mögliche Verhältniß zwischen dem natürlichen und positiven Rechte zu finden, so wird aus demselben von selbst einleuchten, wie es zugieng, daß dasselbe bisher von den Philosophen nicht weniger als von den Juristen verkannt wurde; und daß bald der Unterschied zwischen dem natürlichen und positiven Rechte in eine Entgegensetzung durch Widerspruch, bald der Zusammenhang zwischen beyden in eine Verwechselung ausartete.

Der bestimmtere Begriff von Recht und Gerechtigkeit, der mich durch diese beyden Klippen hindurch geführt hat, läßt sich nur aus dem uneigennützigen Triebe und dem Verhältnisse desselben zum eigennützigen ableiten.

Giebt es in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur neben dem eigennützigen Triebe, der als Instinkt von den sinnlichen Bedürfnissen und Eindrücken abhängt, einen von beyden und von aller Lust und Unlust unabhängigen, und in so fern uneigennützigen Trieb, der nichts als Gesetz-

mäßigkeit um ihrer selbst willen zum Objekt hat, und eben dasselbe ist, wovon ich in meinem vorletzten Briefe unter dem Namen der praktischen Vernunft gesprochen habe: — dann ist das Rechtmäßige, an und für sich selbst, von dem Nützlichen überhaupt, und folglich auch sogar von dem Gemeinnützigen wesentlich verschieden; und es ergiebt sich, daß das Gemeinnützige, ungeachtet es sowohl im natürlichen als positiven Rechte mit dem Rechtmäßigen verknüpft ist *), gleichwohl ganz verschiedene Anlagen im menschlichen Geiste voraussetze, und nach ganz verschiedenen Principien beurtheilt werden müsse. Bey der Beurtheilung des bloßen Rechtes hat die Vernunft die Forderung ihres eigenen Triebes, der nur durch Handeln nach ihrem eigenen Gesetze befriedigt wird — bey der Beurtheilung des Nutzens hingegen die Forderung eines von dem ihrigen verschiedenen Triebes vor Augen, der nur durch etwas Gegebenes befriediget werden kann, und den sie, als Denkkraft, nach Maßgabe äußerer, nur in der Erfahrung vorkommender Umstände, zu seinem eigenen Vortheile leitet. Im ersten Falle wirkt sie als die für und durch sich selbst geschäftige, folglich als handelnde (praktische) — im zweyten hingegen nur als die für und

*) Das Rechtmäßige ist immer gemeinnützig, aber das Gemeinnützige nicht immer rechtmäßig. Die Geschichte läßt uns in mancher höchst ungerechten Handlung eine sehr gemeinnützige Begebenheit wahrnehmen.

durch den eigennützigen Trieb beschäftigte denkende (theoretische) Vernunft. Beym bloßen Rechte ist ihre Vorschrift ein Gesetz, dem sich der eigennützige Trieb unterwerfen soll; beym bloßen Nutzen ist ihre Vorschrift eine Regel, die nur durch den eigennützigen Trieb die Sanktion der Nothwendigkeit erhält.

Dieser wesentliche Unterschied zwischen der Beherrschung des eigennützigen Triebes durch Sittlichkeit, und der Leitung desselben durch bloße Klugheit, ist in Rücksicht seiner Folgen (für die Glückseligkeit) nicht weniger als in Rücksicht seiner Gründe, auffallend. Die Sittlichkeit hat nur einen negativen, die Klugheit hingegen, wenn sie vom Glücke unterstützt wird, einen positiven Einfluß auf das Wohlbefinden. Die Uebereinstimmung unter den verschiedenen Forderungen des eigennützigen Triebes in der Person und während des Lebens von Einem und ebendemselben Menschen, ist, in wie ferne sie durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes (durch bloße Sittlichkeit) bestimmt wird, auch nur negativ, besteht in nichts weiter, als in der Abwesenheit des Widerspruchs unter den Neigungen, und bringt nichts anderes als Zufriedenheit (das Glück des Weisen) hervor. Auch die Uebereinstimmung zwischen den Forderungen des eigennützigen Triebes in Einem Menschen, und den Forderungen ebendesselben Triebes in allen Menschen, oder die Gemeinnützigkeit, ist, in

wie ferne sie durch das Recht allein bestimmt wird, bloß negativ; sie besteht in nichts weiter, als in der Abwesenheit des Widerspruches zwischen dem Privatinteresse und dem gemeinen Nutzen, und bringt nichts anderes als Unschädlichkeit des Individuums für die Gesellschaft, Sicherheit des Lebens und Eigenthums, hervor. Allein auch selbst dieses negative Wohlbefinden erfolgt keineswegs unmittelbar aus der bloßen Rechtmäßigkeit, sondern nur vermittelst derjenigen Klugheit, welche die Angelegenheiten des eigennützigen Triebes in so ferne besorgt, als sie besorgt werden müssen, wenn der uneigennützige Trieb geltend gemacht werden, und sein Gesetz Anwendung erhalten soll. Diese Klugheit, die, in wie ferne sie den eigennützigen Trieb nur um des uneigennützigen willen befriediget, Weisheit heißt, trägt im Menschen für sein Leben und Eigenthum Sorge, nicht weil und in wie ferne er beydes zur Befriedigung seines Triebes nach Vergnügen, sondern weil und in wie ferne er beydes zum Rechthandeln bedarf. Sie schonet das Leben und Eigenthum anderer, nicht weil und in wie ferne außerdem das eigene Leben und Eigenthum Gefahr läuft, sondern weil und in wie ferne der andere auf sein Leben und Eigenthum ebendasselbe Recht hat als ich auf das meinige. Diese Klugheit hängt in Rücksicht auf das Sittengesetz, das durch sie seine Anwendung erhält (ausgeführt wird) von dem uneigennützigen, — in Rücksicht auf die Regel der Anwendung jenes Gesetzes aber von dem eigen-

nützigen Triebe, und den Objekten desselben in der Erfahrung ab. Daß ich keinem Menschen Schaden zufügen darf, ist ein Gesetz der Gerechtigkeit, das, von aller Erfahrung unabhängig, in meiner vernünftigen Natur gegründet ist. Worin aber der Schaden bestehe, und wie er vermieden werden könne, ist ein Ausspruch der Klugheit, welche die dazu gehörigen Data nur aus dem eigennützigen Triebe und der Erfahrung schöpfen kann. Hiedurch löset sich das Räthsel von selbst auf: wie alles Recht überhaupt von der Erfahrung unabhängig seyn könne, und gleichwohl kein besonderes Recht, dasselbe mag nun natürlich oder positiv heißen, ohne besondere Data der Erfahrung sich denken lasse; und wie die Gerechtigkeit auch bey jedem positiven Gesetze und Rechte ihren Bestimmungsgrund (a priori) lediglich aus der vernünftigen Natur des menschlichen Geistes ziehen, und nichts desto weniger nicht einmal ein bloß natürliches Gesetz und Recht, das mehr als den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit ausdrückte, ohne aus der Erfahrung zu schöpfen, aufgestellt werden könne. Der Unterschied zwischen dem natürlichen und positiven Rechte besteht daher keinesweges darin, daß das eine seinen Inhalt aus der bloßen Vernunft, das andere aus der Erfahrung herleitet; weil beyde nur das allgemeine Gesetz der Gerechtigkeit aus der bloßen Vernunft, die Regel der Anwendung dieses Gesetzes aber nur aus der Erfahrung ziehen können.

Aber worin besteht denn nun der Unterschied zwischen diesen beyden Rechten? Um diese Frage zu beantworten, muß ich vorher den Unterschied und Zusammenhang zwischen Moral und Naturrecht genauer, als wohl bis jetzt noch geschehen ist, zu bestimmen suchen. Ohne hierüber bestimmtere Begriffe vorhergehen zu lassen, wird man das positive Recht von dem Natürlichen immer nur auf Unkosten des in beyden gemeinschaftlichen Ursprungs ihrer Gerechtigkeit unterscheiden können, und das positive Recht durch einen Begriff denken, der den Charakter der Gerechtigkeit ausschließt, und die Philosophen berechtiget, denselben für ihr Naturrecht allein in Anspruch zu nehmen.

Man hat zwar schon eine geraume Zeit her die eigentliche Moral von dem eigentlichen Naturrechte dadurch unterschieden, daß man dieses auf die Zwangspflichten, jenes auf die Gewissenspflichten einschränkte. Allein da man die Quelle der Pflicht überhaupt verkannte, so haben Einige jene Unterscheidung so weit getrieben, daß sie allen gemeinschaftlichen Ursprung der beyden Arten von Pflichten läugneten, und mit demselben die Moralität der Zwangspflichten aufhoben; während andere die Zwangspflichten von den Gewissenspflichten ableiteten, und das Naturrecht mehr durch Worte als in der Sache selbst von der Moral unterschieden.

Noch größer ist die Unbestimmtheit, die bey der bisherigen Unterscheidung zwischen Gewissensrecht und Zwangsrecht Statt findet; wovon das erstere lediglich der Moral angehören, das letztere ausschließend der Gegenstand des Naturrechts seyn sollte. Allein da man von der Quelle des Rechts überhaupt keinen deutlichen Begriff aufzuweisen hatte: so wurde jene Unterscheidung von Einigen so weit getrieben, daß aller gemeinschaftliche Ursprung dieser beyden Arten des Rechts, und mit demselben die Moralität des Naturrechts, aufgehoben, und dasselbe zu dem sogenannten Rechte des Stärkern herabgewürdiget wurde; während andere die Zwangsrechte von Gewissensrechten ableiteten, und das Naturrecht eben dadurch mehr dem Ausdruck als dem Begriffe nach von der Moral unterschieden.

Indem ich nun den auf diese Weise gleich verkannten Zusammenhang und Unterschied zwischen Moral und Naturrecht am Leitfaden unsers hypothetisch angenommenen Begriffes von der praktischen Vernunft, oder dem uneigennützigen Triebe, aufsuche, finde ich mich bey meinem Unternehmen auf eine unerwartete Weise durch den Sprachgebrauch unterstützt, der meinen folgenden Erörterungen durch bestätigende Aussprüche des gesunden Menschenverstandes eine Faßlichkeit zu geben verspricht, die ich ihnen durch keine Deutlichkeit der Entwicklung zu verschaffen vermocht hätte.

Ich verstehe unter diesen Aussprüchen Urtheile der durch richtige oder vielmehr untrügliche Gefühle geleiteten Vernunft *). Sie gehen den Urtheilen der philosophierenden oder sich selbst durch Begriffe leitenden Vernunft vorher, begleiten dieselben, und berichtigen, läutern und ergänzen die unvollkommenen Begriffe, durch welche diese Vernunft, bevor sie durch eine vollständige Entwicklung der Grundbegriffe mit sich selbst über die letzten Principien einig geworden ist, sich selbst mißleiten müßte. Bis zu dieser Epoche ist die philosophierende Vernunft in ihren Repräsentanten in einem unaufhörlichen Streite begriffen, der in jedem einzelnen Falle, wo es auf Entscheidung ankömmt, entweder nur zum Nachtheile der Wahrheit, oder nur durch

*) Da das moralische Gefühl Wirkung der praktischen Vernunft ist, so ist das Urtheil der durchs moralische Gefühl geleiteten Vernunft der einzige Ausspruch des gesunden Menschenverstandes, wobey die Vernunft unfehlbar sich selbst leitet. Der Philosoph, dem es um Wahrheit zu thun ist, hat also vor allem seinen Charakter zu verbessern, wenn er mit Erfolg seine Begriffe berichtigen will. Die Vernunft hat bisher bey ihren philosophischen Vorarbeiten sich selbst durch Begriffe zu leiten versucht, aber nur durch Gefühle wirklich sich selbst geleitet. Je mehr der Philosoph sein moralisches Gefühl übt, desto mehr nähert sich die philosophierende Vernunft in seiner Person der Eintracht mit sich selbst, die zu ihrer Mündigkeit unentbehrlich ist.

durch einen Ausspruch des gesunden Menschenverstandes entschieden werden kann, der auf dem Gebiethe der Wissenschaft ein Machtspruch ist, und so lange bleiben muß, so lange er kein philosophisch ausgemachtes Kriterium für die Gesundheit seiner Quelle erhalten kann, d. h. bis durch den Besitz einer feststehenden Elementarphilosophie die philosophierende Vernunft mit sich selbst und mit dem gesunden Menschenverstande völlig einverstanden ist. Der Sprachgebrauch gehört in Rücksicht auf das, was in ihm wirklich allgemein geltend ist, unter die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, deren Leitung sich die philosophierende Vernunft so lange überlassen muß, als sie sich selbst nicht leiten kann. In dem Verhältnisse als sie sich von dem Allgemeingeltenden im Sprachgebrauche entfernt, wird sie mit sich selbst uneiniger; in dem Verhältnisse als sie zu dieser Richtschnur zurückkehrt, — einiger. Die Winke, die ihr der gesunde Menschenverstand durch dieses Orakel giebt, sind oft so sehr in die Augen springend, daß man es sich nur aus der Hitze des Streites erklären kann, wie dieselben von den kämpfenden Philosphen übersehen werden können. Ein sehr auffallendes Beyspiel davon ist der Ausdruck: Naturrecht.

So oft das Wort Recht im praktischen Sinne, das heißt in Rücksicht auf den Willen, gebraucht wird, finde ich den gemeinen Sprachgebrauch darüber mit sich selbst einig, durch dasselbe das Mo-

ralischmögliche im Gegensatz mit dem Physischmöglichen, das Dürfen in seinem Unterschiede vom bloßen Können zu bezeichnen. Diese Unterscheidung und Entgegensetzung gründet sich, in wie ferne sie den Sprachgebrauch für sich hat, keineswegs auf die sittlichen Begriffe, über welche bisher kein Einverständniß vorhanden ist, sondern auf das untrügliche und gleichförmige moralische Gefühl, und gehört durch dasselbe unter die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes. Diesem Ausspruche gemäß muß also nicht nur in der Moral, sondern auch im Naturrechte und in der positiven Jurisprudenz, unter Recht nur das Sittlichmögliche verstanden werden; und zwischen diesen drey Wissenschaften findet ein wesentlicher Zusammenhang Statt, in wie ferne sie sich mit etwas, das in eigentlicher Bedeutung Recht heißt, beschäftigen.

Allein die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Begriffes von diesem Zusammenhange zwischen Moral und Naturrecht, (und durchs Naturrecht auch zwischen Moral und positiven Recht) hängt erstens von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Begriffes vom Recht, (der nicht, wie das Gefühl davon, untrüglich ist,) von der moralischen Möglichkeit, und folglich auch vom Begriffe der Moralität, ab. Nach der Vorstellungsart der Kantischen Philosophie besteht die Moralität in dem Verhältnisse einer Handlung des Willens zum Gesetz

der praktischen Vernunft, d. h. in der Uebereinstimmung oder dem Widerspruche der Handlung des Willens mit dem durch sich selbst nothwendigen Vernunftgesetze. Die Moralität hängt in so ferne ganz von der Freyheit (nicht der praktischen Vernunft, die nur Eine Handlungsweise hat, sondern) des Willens ab, in wie ferne das praktische Gesetz nur durch diese Freyheit befolgt oder übertreten werden kann. In wie ferne der Wille frey ist, ist ihm das Befolgen und Uebertreten des Sittengesetzes gleich möglich; hierin besteht seine natürliche Freyheit, sein physisches Vermögen. In wie ferne der Wille unter dem Sittengesetze steht, ist ihm nur dasjenige möglich, was diesem Gesetze nicht widerspricht; hierin besteht seine moralische Freyheit, sein moralisches Vermögen, Recht. Diese ist die weitere Bedeutung der moralischen Möglichkeit des Wollens oder des Rechts, worunter sowohl Pflicht als Recht in engerer Bedeutung begriffen ist. Was dem Gesetze nicht widerspricht, und noch dazu durch dasselbe für den Willen das Einzigmögliche, d. h. Nothwendig ist, heißt Pflicht. Was dem Gesetze nicht widerspricht, aber durch dasselbe für den Willen nicht das Einzigmögliche, nicht nothwendig, sondern bloß möglich ist, was also der Wille dem Gesetz unbeschadet thun oder lassen kann, heißt Recht in engerer Bedeutung, in welcher dasselbe die Pflicht nicht unter sich begreift, sondern ihr gegenüber steht. Dieses Recht ist die durchs Gesetz zugestandene und zugesicherte

Freyheit des Willens, die moralische Freyheit im engern Sinne; ein Gut, das der natürlichen Freyheit weit vorzuziehen, und neben der sittlichen Gesinnung das höchste und heiligste ist.

Diesem Begriffe zu Folge bedeutet Recht nicht bloß in der Moral, sondern auch im Naturrechte, keineswegs ein physisches Vermögen, oder natürliche Freyheit des Willens, und auch in der positiven Rechtswissenschaft keineswegs bloß dasjenige, was positiven Gesetzen zu Folge möglich ist, das worauf keine Strafe gesetzt ist; auch nicht die Freyheit, die dem Willen durch bloße Zwangsgesetze zugesichert ist. Sowohl das natürliche als das positive Recht sind, in wie ferne sie als Arten unter der Gattung Recht stehen, ein moralisches durchs bloße Gesetz der praktischen Vernunft bestimmtes Vermögen, moralische Freyheit des Willens.

Die Richtigkeit des Begriffes von diesem Zusammenhange zwischen Moral, Naturrecht und positivem Rechte hängt zweytens von dem bestimmten Begriffe des Unterschiedes zwischen den Objekten dieser drey Wissenschaften ab. Dieser Unterschied besteht in den charakteristischen Merkmalen, wodurch sich das natürliche und positive Recht als Arten sowohl von der Gattung als von einander selbst unterscheiden. Auch diese Merkmale finde ich durch lehrreiche Winke des Sprachgebrauches an-

gedeutet. Sollte man es einem bloßen Eigensinne desselben zuschreiben dürfen, daß er weder für die Moral noch für das Naturrecht den Ausdruck: Wissenschaft der Naturpflicht bestimmt hat? Er unterscheidet allgemein zwischen bloß moralischen und bürgerlichen Pflichten, zwischen solchen, die lediglich durch das Sittengesetz, und solchen, die außerdem noch durch positive Gesetze bestimmt werden, und von denen die einen nur die innere Sanktion durch Vernunft, die andern auch noch die äußere durch die Macht der Gesellschaft für sich haben. Dieser Anzeige zu Folge ist die Moral die Wissenschaft der sittlichen Gesetzgebung, die positive Jurisprudenz aber die Wissenschaft der positiven Gesetzgebung. Alle Pflichten und Rechte, in wie ferne sie durchs Sittengesetz bestimmt werden, folglich in so ferne auch die Zwangspflichten und Zwangsrechte, gehören in die Moral in dieser Bedeutung *). In engerer Bedeutung begreift die Moral diejenigen Pflichten und Rechte, die durchs Sittengesetz bestimmt werden, in so ferne sie keine äußere Sanktion haben, die Gewissenspflichten und Gewissensrechte. Die Zwangspflicht hat entweder die bloße Sanktion des Sittengesetzes, ist in so ferne eine Art von Gewissenspflicht und gehört in die Moral in engerer Bedeutung; oder sie hat die Sanktion des positiven Ge-

*) Nicht nur das Naturrecht, sondern auch das positive Recht gehört in die Moral in dieser Bedeutung.

setzes und gehört in die Wissenschaft der positiven Gesetzgebung. Das Naturrecht begreift keine Pflicht, (auch die Zwangspflicht nicht,) und ist, wie schon sein bloßer Name ankündiget, eine Wissenschaft bloßer Rechte. Es ist merkwürdig, daß die Moral, ungeachtet sie sich ausschließend mit den Pflichten beschäftiget, die keine positive Sanktion haben, gleichwohl nicht Wissenschaft der Naturpflicht heißt. Das Wort Natur, welches im Gegensatz mit der Freyheit physische Gesetzmäßigkeit und unvermeidliche Nothwendigkeit ausdrückt, widerspricht in so ferne dem Begriffe der Pflicht, der die moralische Gesetzmäßigkeit, die Gesetzmäßigkeit, welche die Freyheit nicht aufhebt, eine Nothwendigkeit, der sich der Wille seinem physischen Vermögen nach unterwerfen und entziehen kann, bedeutet. Der gesunde Menschenverstand, welcher durch das moralische Gefühl die moralische Nothwendigkeit von der physischen, die Pflicht vom Zwang unterscheidet, hat es daher dem Sprachgebrauche unmöglich gemacht, die Worte Natur und Pflicht in Einem Ausdruck zu verbinden. Aber eben dieses Gefühl hat es ihm nicht nur gestattet, sondern sogar zum Gesetze gemacht, die Worte Natur und Recht zu verknüpfen, um dadurch das Objekt einer Wissenschaft zu bezeichnen, die von den Wissenschaften der bloß sittlichen Pflichten und Rechte, sowohl als der bürgerlichen wesentlich verschieden seyn sollte. Nach dem Sinne des Sprachgebrauchs sollte durch das Wort Naturrecht kei-

neswegs bloß das vom positiven unterschiedene, das sittliche Zwangsrecht, keineswegs die bloße Sanktion, die der Zwang durchs Sittengesetz erhält, bezeichnet werden. Denn eben derselbe Sprachgebrauch hat das Wort Natur unschicklich gefunden, um bey der Zwangspflicht die Sittlichkeit jener Sanktion anzudeuten. Es sollte also Naturrecht ein Recht anzeigen, das nicht nur von dem positiven, sondern auch von dem durchs bloße Sittengesetz bestimmten, bloß sittlichen Rechte, (auch vom Zwangsrechte, in wie ferne dieses zugleich Gewissensrecht ist,) wesentlich verschieden ist; ein Recht, das zwar als solches durch das Sittengesetz, aber als Naturrecht **nicht durch dasselbe allein**, sondern vermittelst der Dazwischenkunft der Natur, oder der physischen Nothwendigkeit, bestimmt wird. Wie ist nun ein solches Recht denkbar? Wie kann aus physischer Nothwendigkeit ein moralisches Vermögen, eine durch das Sittengesetz bestimmte Freyheit des Willens entstehen. Unsere Hypothese giebt hierüber folgenden Aufschluß.

Jeder Mensch steht, in wie ferne er Willen hat, unter keinem andern Gesetze, als dem der praktischen Vernunft, das seine Freyheit nicht aufhebt, weil er dieses Gesetz nur frey beobachten kann, und weil daher seine Freyheit durch dasselbe sich selbst beschränkt. Während der Mensch in Rücksicht auf sein (unwillkührliches) Begehren bloßen Naturgesetzen unterworfen ist, ist er in Rücksicht auf die

Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Forderungen dieses Begehrens, so weit dieselbe von seinem Willen abhängt, keinem andern Gesetze untergeordnet, als dem Sittengesetze, welches das Einzige Gesetz des Willens und der Freyheit ist.

Es ist mir daher, in wie ferne ich Mensch bin, durch dieses Gesetz schlechterdings und ohne Ausnahme unmöglich, einen andern Menschen nach bloßen Gesetzen des Begehrens und der physischen Kraft, d. h. nach bloßen Naturgesetzen, mit Willen zu behandeln. Die Person des Andern, die, wie die meinige, in Rücksicht auf die freywilligen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen ihres Begehrungsvermögens unter keinem andern Gesetze als der praktischen Vernunft, dem Gesetze der Freyheit, steht, kann von mir, ohne daß ich diesem Gesetze nicht unmittelbar zuwider handle, keineswegs der bloßen Forderung meines unwillkührlichen Begehrens durch meinen Willen unterworfen werden. Die Beschränkung der Willkühr eines Andern, die ihm nicht durch das Gesetz der praktischen Vernunft, sondern durch meine bloße Willkühr und zur bloßen Befriedigung einer Forderung meines Begehrungsvermögens aufgelegt wird, heißt angreifender Zwang, der schlechterdings und ohne Ausnahme moralisch unmöglich, ungerecht ist. Das Naturrecht kann daher nie das Recht eines angreifenden Zwangs bedeuten.

Aber eben dasselbe Gesetz, das mir den angreifenden Zwang unmöglich macht, macht mir den vertheidigenden nicht unmöglich, sondern derselbe wird mir vermittelst des ungerechten Angriffes durch das Gesetz möglich. Ich zwinge dann nicht mehr zur Befriedigung meines Begehrens, sondern hindere den Andern mich zur Befriedigung des seinigen zu zwingen. Das Sittengesetz gestattet meinem Willen nicht unmittelbar, sondern nur durch Voraussetzung der Thatsache des unrechtmäßigen Zwangs, der mir angethan wird, die Freyheit, mich des Zwangs zu bedienen, um den Zwang abzutreiben. Ich behandle nach dem bloßen Naturgesetz mit Bewilligung des Gesetzes der Freyheit denjenigen, der mich gegen dieses Gesetz nach jenem behandeln will. Dieses Recht nun heißt Naturrecht, in wie ferne ich dasselbe durch den unrechtmäßigen Angriff, und folglich durch das von dem Andern übertretene Sittengesetz erhalte, wodurch dieser in so ferne seine Unverletzlichkeit gegen mich verwirkt hat — Es ist nicht Naturrecht, sondern Gewissensrecht, in wie ferne der Gebrauch desselben von dem Sittengesetz in meiner Person, von den Aussprüchen meines Gewissens, abhängt. In der letztern Rücksicht gehört es in die Moral, und nur in der erstern macht es das Objekt der besondern Wissenschaft aus, welcher der Sprachgebrauch ausschließend den Namen des Naturrechtes bestimmt hat.

Ich begreife nun auch, warum dieser Sprachgebrauch nicht das Wort Zwangsrecht gewählt hat, um diese Wissenschaft zu bezeichnen. Das Objekt derselben ist keineswegs das Recht zu zwingen überhaupt, und insbesondere keineswegs das Recht zu zwingen, in wie ferne es durch das Gewissen des Angegriffenen bestimmt wird, innerliches Recht, Gewissensrecht ist; sondern nur das Zwangsrecht, in wie ferne es lediglich von der Handlung des Angreifers abhängt, äußerliches, und darum bloß natürliches Recht ist; ein Recht das, in wie ferne es durch den Angriff gegeben ist, auch durch nichts als durch Aufhebung desselben von der Seite des Angreifers, folglich nicht durch das Gewissen des Angegriffenen aufgehoben werden kann; das also durch den Namen Naturrecht nicht nur seine Verschiedenheit, sondern auch seine Unabhängigkeit von dem bloß sittlichen Rechte, dem Gewissensrechte, ankündiget.

Auf diese Weise allein ist mir die Gerechtigkeit, die für mich bisher ein undurchdringliches Geheimniß der menschlichen Natur war, begreiflich geworden. Ich weiß nun erst, warum ich einen andern Menschen zu meinem bloßen Vortheile nicht zwingen darf, auch wenn ich ihn durch meine physischen Kräfte zwingen könnte; auch wenn mein eigennütziger Trieb diesen Zwang forderte, und die Klugheit selbst nichts dagegen einzuwenden hätte. Ich weiß nun, wie und warum es mir möglich sey,

einen solchen mir zugefügten Zwang durch Zwang zurück zu treiben, auch wenn es mir dazu an überlegener physischer Kraft fehlt; d. h. wie und warum mir mein Recht durch keine Gewalt geraubt werden könne. Ich begreife nun den höchst merkwürdigen, bisher so sehr verkannten Unterschied zwischen körperlicher und geistiger, physischer und moralischer, abhängiger und unabhängiger Kraft meiner Natur, der sich an dem so allgemein gefühlten und so wenig begriffenen Unterschied zwischen Können und Dürfen, zwischen Müssen und Sollen äußert — zwischen dem, was ich durch das Gesetz der Freyheit, dem ich mich selbst unterwerfe, darf und soll, und dem, was ich durch das Gesetz der Nothwendigkeit, dem ich durch mein unwillkührliches Begehren unterworfen bin — kann und muß. — Ich begreife endlich auch, wie es ein in gewissen Fällen äußeres Recht für mich geben könne, das selbst dann noch äußeres Recht bleibt, wenn es für mich innerlich Unrecht ist, und warum mich keine menschliche Gewalt abhalten darf, auch gegen mein Gewissen den unrechtmäßigen Zwang durch Zwang abzutreiben, z. B. mich der Gewalt der Gesellschaft zu bedienen, um mein Eigenthum dem unrechtmäßigen Besitzer zu entreißen; wie es mit Einem Wort ein Recht geben könne, das mir vor dem Richterstuhle der öffentlichen Gerechtigkeit auch dann noch zugesprochen werden muß, wenn es mir vor dem Richterstuhle meines Gewissens abgesprochen ist.

Ich bedarf nun keineswegs der leidigen Hypothese von einem Naturstande, der nie da war, und der nie da seyn wird, um mir von demjenigen Zwangsrechte, welches das Objekt des Naturrechts ausmacht, einen bestimmten Begriff zu erringen. In wie fern alles Recht überhaupt aus dem in der menschlichen Natur gegründeten Verhältnisse der praktischen Vernunft zum Begehrungsvermögen, oder, welches eben so viel heißt, des eigennützigen Triebes zum uneigennützigen, als den beyden Bestandtheilen dieser Natur, erfolgt, in so ferne ist alles Recht natürlichen Ursprungs. Verträge und überhaupt alle Thatsachen, durch welche besondere Rechte bestimmt werden, können nur die Materialien herbey schaffen, denen allein der uneigennützige Trieb im menschlichen Geiste das ihm eigenthümliche Gepräge der Gerechtigkeit aufdrückt.

Das Naturrecht begreift daher alle äußeren Zwangsrechte ohne Ausnahme, in wie ferne sie unter der von der physischen Gewalt der Gesellschaft unabhängigen Sanktion des Sittengesetzes stehen; das positive Recht begreift eben dieselben Rechte und Pflichten, in wie ferne sie durch die besagte Gewalt auch noch eine äußere, durch positive Gesetze bestimmte Sanktion erhalten haben. Jedes positive Gesetz hat, in wie ferne dasselbe gerecht ist, diese doppelte Sanktion. Durch die eine ist es gerecht, durch die andere positiv; durch die eine ist es natürlich, in der ursprüngli-

chen Kraft der menschlichen Natur gegründet, durch die andere ist es künstlich und der Schwachheit dieser Natur angemessen. In dieser Bedeutung erstreckt sich das Naturrecht so weit, als alle gerechten Gesetze, und die durch dieselben bestimmten Rechte, sie mögen nun positiv seyn oder nicht; und das positive Recht schließt in dieser Bedeutung alle ungerechten Gesetze aus, die wirklich die positive Sanktion haben, und begreift alle gerechten noch nicht gegebenen in sich, welche diese Sanktion erst erhalten sollen. Allein in der engeren Bedeutung, in welcher unter dem Naturrecht eine besondere Wissenschaft verstanden wird, begreift dasselbe nur diejenigen Anwendungen des allgemeinen Grundgesetzes des äußeren Rechtes zu zwingen, welche sich aus den bestimmten aber allgemeinen Begriffen von Gesellschaft, bürgerlicher Verbindung, Staat u. s. w. ergeben; während unter positivem Recht, in engerer Bedeutung, der Inbegriff von solchen Gesetzen und Befugnissen verstanden wird, welche durch die Sanktion der öffentlichen Gewalt, unter dem Namen von Pflichten und Rechten, wirklich feststehen, und in so ferne keinesweges immer Anwendungen des Grundgesetzes der Gerechtigkeit sind, aber doch immer seyn sollten.

Es ist eine allgemein bekannte Thatsache, daß die positive Jurisprudenz lange vor allen Spuren eines wissenschaftlichen Naturrechtes vorhanden war.

Es hat gerechte und ungerechte positive Gesetze gegeben, lange bevor sich die Philosophen über den Begriff von Recht unter einander zur Rechenschaft gezogen haben. Dieser unter den Selbstdenkern vom ersten Range noch heut zu Tage streitige Begriff konnte daher unmöglich der Gerechtigkeit jener Gesetze, als ihr Bestimmungsgrund, vorhergegangen seyn; er mußte zum Theil erst von ihnen selbst abgezogen werden. Je weiter man ins Alterthum zurück geht, um unter den historischen Denkmälern die Spuren der Entstehung der positiven Gesetze aufzusuchen, desto einleuchtender wird der Ursprung des positiven Rechtes aus dem durch bloße Klugheit geleiteten eigennützigen Triebe; desto weniger bleibt es einem Zweifel unterworfen, daß man die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der positiven Gesetze in ihrer Gemeinnützigkeit und Gemeinschädlichkeit aufgesucht, oder vielmehr nur für einen und ebendenselben Charakter guter oder schlimmer Gesetze angesehen habe. So unstreitig nun diese Thatsache ist, so sehr mußte sie bisher mißverstanden werden, und durch ihr Mißverständniß jeden bestimmten Begriff von dem wahren Verhältnisse zwischen dem natürlichen und positiven Rechte unmöglich machen.

Das Gemeinnützige kann seine gesetzliche Sanktion entweder natürlich durch den uneigennützigen, oder künstlich durch den eigennützigen Trieb erhalten. Es kann zwar auch der bloße Eigennutz von gemeinschädlichen Handlungen abhalten:

aber er kann es nur in denjenigen Fällen, wo der Privatvortheil des Handelnden durch den gemeinen Nutzen der Gesellschaft nicht eingeschränkt, sondern befördert wird. Je seltener nun dergleichen Fälle sind, und je weniger von dem bloßen eigennützigen Triebe der einzelnen Personen freywillige Opfer zum gemeinen Besten zu erwarten sind, desto mehr sieht sich die Gesellschaft genöthiget, die zu ihrer Erhaltung unentbehrlichen Einschränkungen des eigennützigen Triebes der einzelnen Glieder durch Vorschriften zu bestimmen, und diesen Vorschriften durch ihre jedem Einzelnen überlegene physische Gewalt die Sanktion des Gesetzes zu geben. Daher die *bloße Gemeinnützigkeit* eines positiven Gesetzes, in wie ferne sie, unabhängig von allem uneigennützigen Triebe, unabhängig vom Gesetz der praktischen Vernunft, durch bloße eigennützige Klugheit bestimmt wird. Allein wenn sich die Gewalt der Gesellschaft in den Händen eines Einzigen oder auch Mehrerer befindet, welche von derselben einen willkührlichen Gebrauch machen **können**, so **kann** diese Gewalt auch solche Vorschriften aufstellen und zu Gesetzen erheben, welche den eigennützigen Trieb der übrigen Glieder der Gesellschaft zum bloßen Vortheil des Einzigen oder der Mehreren einschränken. Die Beobachtung eines solchen schädlichen Gesetzes wird für die Unterthanen nur in so ferne *nützlich*, als sie dieselben gegen das größere Uebel der *Strafe* sicher stellt, und kann nur in dem Sinne *gemeinnützig* heißen, als sie etwa größeren Uebeln zuvor-

kömmt, die aus einer Empörung gegen die unterdrückende Regierung erfolgen können.

Ein positives Gesetz kann entweder im gemeinen Nutzen der Gesellschaft, oder im bloßen Privatnutzen der Gewalthaber seinen Entstehungsgrund haben. Im ersten Falle ist das Gesetz, in wie ferne es in dem gemeinschaftlichen eigennützigen Triebe Aller seinen Grund hat (als gemeinnützig), weder gerecht noch ungerecht; enthält aber den Stoff der Rechtmäßigkeit, biethet dem uneigennützigen Triebe einen Fall an, worauf dessen Gesetz paßt, weckt das sittliche Gefühl, und erhält durch dasselbe die Sanktion der Gerechtigkeit. Im zweyten Falle ist das Gesetz, in wie ferne es in dem Privatnutzen des Stärkern, der dem gemeinen Nutzen widerspricht, seinen Grund hat (als gemeinschädlich), noch so wenig ungerecht, als die Verwüstungen eines Raubthieres in einer Heerde Schafe; aber in wie ferne dasselbe von einem Wesen herkömmt, das unter dem Gesetze des uneigennützigen Triebes steht, empört es das erwachte sittliche Gefühl, und erhält durch dasselbe, und in der letztern Rücksicht allein, den Charakter der Ungerechtigkeit. Auf diese Weise sind freylich die positiven Gesetze, und die durch sie bestimmten Rechte, zuerst durch den bloßen eigennützigen Trieb und durch die mit der Erfahrung heranreifende Klugheit entstanden. Allein wer wird darum ihre Gerechtigkeit aus eben denselben Quellen entspringen lassen?

Der

Der eigennützige Trieb in der menschlichen Natur erwacht vor dem uneigennützigen: die Vernunft ist, als Klugheit, im Dienste des Instinktes geschäftig, bevor sie, als Weisheit, zu gebiethen anfängt; und die politische Kultur des menschlichen Geistes geht der moralischen vorher. Bevor die entwickeltere Vernunft anfing sich über das Gefühl von Recht und Unrecht zur Rechenschaft zu ziehen, mußte dieses Gefühl mannigfaltig geübt werden, und bevor dasselbe bis zur Energie einer merklichen Triebfeder in der bürgerlichen Gesetzgebung gedeihen konnte, hatte das bloße Bedürfniß der Gesellschaft durch eigennützige Klugheit positive Gesetze herbeyführen müssen. Allein mit der Ueberzeugung von der Gemeinnützigkeit dieser Gesetze erwachte, wenn und wo dieselbe Statt fand, das Gefühl ihrer Gerechtigkeit. Ungeachtet das Gesetz als positiv nur durch physische Gewalt festgesetzt war, wurde es als gerecht durch das Gesetz der Freyheit bestätiget, und ungeachtet diese moralische Sanktion in Rücksicht auf ihren Grund ein so tiefes Geheimniß geblieben ist, daß sie (und zwar von Philosophen und Rechtslehrern) sehr oft mit der positiven verwechselt wurde, so ist sie doch darum nicht weniger immer vorhanden und geschäftig gewesen, ja sie ist in Rücksicht auf ihre Aeußerung im moralischen Gefühle, an der Vorstellungsart auch des gemeinsten Mannes, in unsern Zeiten — so wie der Gesetzgeber und Stifter der Staaten in den ältesten Zeiten, auffallend sichtbar.

Es bedurfte eben nicht einer sehr langwierigen Erfahrung im geselligen Leben, um in dem menschlichen Geiste denjenigen Grad von Klugheit zu entwickeln, der dazu nöthig ist, um die Sicherheit des Lebens und Eigenthums zum Gegenstand positiver Gesetze zu machen. Die Gemeinschädlichkeit der Handlungen, welche durch diese Gesetze verbothen wurden, mußte sich auch dem gemeinsten Verstande aufdringen, und den uneigennützigen Trieb in ihm auffordern, diesen Verbothen die Sanktion seines Gesetzes zu ertheilen. Allein alle Erfahrungen aller Zeiten und Völker haben bisher nicht zugereicht, um den menschlichen Geist bis zu dem Grad politischer Weisheit (worunter ich hier keineswegs die schlaue aber armselige Kunst der sogenannten Kabinette verstanden wissen will) zu erheben, auf welchem er sich befinden muß, wenn er Staatsverfassungen und Regierungsformen mehr auf Grundsätze der durch Erfahrung erprobten und allgemein anerkannten Gemeinnützigkeit, als auf solche Thatsachen gründen soll, die bald ein günstiger, bald ungünstiger Zufall aufstellt, und der Stärkere im Staate zu seinem Vortheil und zum Nachtheil seiner Nachbarn benutzt — wenn politische Klugheit zu derjenigen politischen Gerechtigkeit reifen soll, von welcher bisher, außer den Kriegsmanifesten, die im Grunde die bittersten Satyren, und einigen philosophischen Tractaten, die nicht viel mehr als deklamatorische Lobreden auf sie sind, kaum die Rede war. Der Unterschied zwischen den bürgerlichen und den

im engeren Sinne politischen Gesetzen ist sehr wesentlich. Die bürgerlichen müssen, in wie ferne sie gerecht seyn sollen, die Erhaltung des Staats nur durch die Sicherheit seiner einzelnen Glieder beabsichtigen. Ihre Gemeinnützigkeit erfolgt aus dem Nutzen eines jeden Einzelnen, der durch sie gegen ungerechten Zwang geschützt wird, und ist in so ferne keiner Veränderung, keinem Zweifel, keiner Ausnahme unterworfen. Die politischen hingegen müssen, in wie ferne sie gerecht seyn sollen, den Vortheil der Einzelnen durch das Wohl des Staates beabsichtigen. Ihre Gemeinnützigkeit hängt daher von der größeren oder kleineren Entfernung einer Staatsverfassung von dem nie völlig erreichbaren Ideale eines vollkommenen Staates ab, in welchem die höchste Gewalt in den Händen, denen sie anvertraut ist, keinen andern als einen gemeinnützigen Gebrauch zuläßt. Die politischen Gesetze bestehen nur in einigen wenigen Staaten in ausdrücklichen durch Verträge festgesetzten Gränzbestimmungen der gegenseitigen Pflichten zwischen Regenten und Unterthanen. In den meisten übrigen kann man sich unter denselben nichts als die feststehende Regierungsform denken, die ohne Verträge, durch bloße Gewalt eingeführt, und durch Besitz und Gewohnheit festgehalten ist. Was ist da natürlicher, als daß sie mehr für den Privatvortheil der Gewalthaber, als für den allgemeinen Nutzen berechnet sind? Da die Gemeinnützigkeit einer jeden auch durch Verträge bestimm-

ten Staatsverfassung von unzähligen der Vernunft ganz fremden Thatsachen und zufälligen Begebenheiten abhängt, so sind alle bloß politischen Principien unzähligen Ausnahmen, Zweifeln und Veränderungen unterworfen. Daher kömmt es, daß der gemeine Menschenverstand, welcher die Gemeinnützigkeit bürgerlicher Gesetze so leicht anerkennt, und der Sanktion des moralischen Gefühls unterwirft, die Gemeinnützigkeit und Gerechtigkeit der politischen, so selten richtig zu beurtheilen vermag, und daß sich die philosophierende Vernunft bisher fast noch nie mit Staatsverbesserungen beschäftigte, ohne entweder die Gerechtigkeit einer politischen Einrichtung der Gemeinnützigkeit, oder diese jener aufzuopfern. Daher kömmt es, daß die politische Rechtswissenschaft so weit hinter der bürgerlichen zurück geblieben ist, daß wir keine politische Rechtspflege haben, und die Entscheidung politischer Rechtsangelegenheiten Kriegen und Revolutionen, oder, welches eben so viel ist, dem Zufalle überlassen müssen.

Da der bloße eigennützige Trieb dem positiven Gesetze sich nur in so ferne in allen Fällen unterwirft, als er durch die Gewalt der Gesellschaft dazu gezwungen wird, so hängt die positive Sanktion dieses Gesetzes von den Mitteln ab, durch welche die Macht der Gesellschaft zu einem Ganzen vereiniget wird. Es ist ungereimt, den Ursprung dieser Vereinigung, ohne welche sich kein Staat denken läßt, und folglich den Entstehungsgrund des Staates, in dem sogenannten gesellschaftlichen Ver-

trag aufsuchen zu wollen, nachdem so viele Jahrtausende der nur im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft möglichen Kultur noch nicht vermocht haben, auch nur ein einziges Volk zu dem Grade von Aufklärung zu erheben, den die zur Festsetzung der Bedingungen jenes Vertrags nöthige Uebereinstimmung Aller zu einem wahrhaft allgemeinen Willen voraussetzen würde. Bey der unumschränkten Monarchie und Aristokratie, wo sich die gesetzgebende und ausübende Gewalt in Einer und ebenderselben Hand befindet, ist der Regent stärker als die ganze Gesellschaft, an deren Spitze er steht. Diese überwiegende Gewalt kann er weder einem ausdrücklichen noch einem stillschweigenden Vertrage, er kann sie dem Zufalle zu verdanken haben, der, im Gegensatz mit der bey der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft noch ganz unentwickelten Vernunft, als der wahre Stifter der unumschränkten Gewalt anzusehen ist.

Ich setze hier die Naturnothwendigkeit dem sich selbst durch Vernunft lenkenden Willen entgegen, und nenne jede Begebenheit, welche nicht durch diesen Willen veranstaltet worden ist, Zufall. Je weiter man die Geschichte der Staaten ins hohe Alterthum hinauf verfolgt, desto mehr verschwinden in derselben die Spuren von dem Antheil, den die Vernunft in späteren Zeiten immer mehr und mehr an der Gründung und Befestigung der Staaten zu erringen anfing, desto ausschließender und auffallender

ist die Zusammenwirkung lediglich äußerer Umstände und Schicksale auf die Formen der bürgerlichen Gesellschaften, desto sichtbarer ist die physische Gewalt des Stärkern, als die vornehmste Triebfeder der politischen Maschine.

Wenn man alles, was nicht durch die menschliche Vernunft zu Stande kam, auf die Rechnung der göttlichen setzt, und an der Stelle des Zufalls den Willen der Gottheit zu denken gewohnt ist, so muß man freylich den Ursprung der uneingeschränkten obrigkeitlichen Gewalt in der Gottheit aufsuchen, und das durch bloße Gesetze der Naturnothwendigkeit beschränkte Vermögen eines Regenten, wenn es anders einmal ein Recht heißen soll, ein göttliches Recht nennen. Despotengewalt war der Gründung und Befestigung der Staaten unentbehrlich, und in so ferne erkenne ich sie für eine wohlthätige Erziehungsanstalt der Menschheit.

In wie ferne die Macht der Gesellschaft nur durch den Zufall in die Hände eines Einzigen oder Einiger gelegt ist, in so fern ist der Regent bey dem Gebrauch dieser Macht, die er für sein Eigenthum ansieht, durch kein anderes Gesetz als durch dasjenige eingeschränkt, das ihm sein eigennütziger Trieb vermittelst seiner Klugheit vorschreibt. In so ferne werden auch die von dem Regenten aufgestellten politischen Gesetze das Gepräge des eigennützigen Triebes an sich haben; sie werden auf Erhaltung und

Vermehrung der willkührlichen Gewalt abzwecken, und Pflichten der Unterthanen gegen den Regenten bestimmen, ohne von Pflichten des Regenten gegen die Unterthanen Erwähnung zu thun. Nur ein solcher Despotismus konnte den Grund zu der politischen Kultur legen, die der moralischen vorhergehen mußte. Man muß auch nicht vergessen, daß die Despoten anfangs keine andere Rechte der Menschheit in Beschlag genommen haben, als solche, welche die Menschen weder kannten noch gebrauchen konnten.

Da sich die bloße Klugheit mit dem eigennützigen, Weisheit aber nur mit dem uneigennützigen Triebe entwickelt, so ist nichts natürlicher, als daß die Despoten und ihre Genossen unter allen Menschen, die ersten klug, und die letzten weise werden müssen. Allein durch eben diese Klugheit, die sie, im Ganzen genommen, auf ihre eignen Kosten nicht weniger als auf die Kosten der Unterthanen erringen müssen, sind sie, wider oder wenigstens ohne ihren Willen, Erzieher und Wohlthäter der Menschheit geworden.

Da die höchste Gewalt bey jedem positiven Gesetze vorausgesetzt wird, so kann dieselbe unter keinem solchen Gesetze stehen. Sie hat alsb kein anderes Gesetz über sich, als das ihr von außen durch die Naturnothwendigkeit vermittelst der Klugheit, oder von innen durch Sittlichkeit vorgeschrieben wird. Wenn daher der Regent durch positive Gesetze eingeschränkt ist, so ist dieses ein Zeichen, daß die höchste

Gewalt getheilt ist. Die positive Verbindlichkeit, die nur von der zwingenden Gewalt abhängt, kann demjenigen nicht aufgelegt werden, der alle Gewalt in seinen Händen hat. Wenn also eine eingeschränkte Regierung nicht entweder in Anarchie oder Despotismus ausarten soll, so muß die Gewalt des Regenten mit derjenigen, welche den Unterthanen vorbehalten bleibt, im Gleichgewichte stehen. Dieses Gleichgewicht kann durch kein positives Gesetz fest gehalten werden, auch nicht durch was immer für einen Vertrag, der vermittelst der Sanktion einer unwiderstehlichen Gewalt verbürgt würde. Es kann nur allein durch solche, dem Vertrag günstige, äußere Umstände, welche beyde Partheyen durch ihren eigenen Vortheil an das politische Gesetz fesseln, empor gehalten, oder, in wie ferne diese Umstände und ihr Einfluß auf den eigennützigen Trieb veränderlich sind — durch nichts als die gemeinschaftliche Anerkennung des Gesetzes der Uneigennützigkeit, das heißt, durch Gerechtigkeit, gesichert werden.

In der vollkommensten Staatsverfassung, welche die Welt bis jetzt aufzuweisen hatte, in der Engländischen, ist die Monarchie dadurch beschränkt, daß die höchste Gewalt zwischen dem Könige und der Nation, oder eigentlicher zwischen den erblichen und den gewählten Repräsentanten der Nation, getheilt ist. Das Gleichgewicht zwischen diesen beyden Mächten ist freylich durch Gesetze bestimmt,

an welche beyde Partheyen gebunden sind. Aber was bindet sie an dieselbe? Da sich die gesammte Macht der Nation in ihren Händen befindet, so haben sie keine Gewalt über sich, durch welche sie zur Handhabung der Constitution gezwungen werden könnten. Die Gesetze, die dieser Constitution zum Grunde liegen, haben also keine Sanktion der höchsten Gewalt, und sind folglich keine eigentlichen positiven Gesetze. In der That suchen die Staatskundigen die politische Sanktion, durch welche das Gleichgewicht der beyden Mächte gesichert wird, lediglich in dem entgegengesetzten Interesse der beyden Partheyen auf, durch welches jede derselben, auf die Erhaltung der ihr eingeräumten Gewalt eifersüchtig, die andere innerhalb der gesetzlichen Schranken zu erhalten aufgefordert wird. Die Handhabung der Gesetze, durch welche die Gränzen der beyderseitigen Gewalt bestimmt sind, ist in so fern eine bloße Folge der Furcht oder des Zwangs zwischen den beyden Partheyen, die durch einen entgegengesetzten Eigennutz in einem unaufhörlichen Streite erhalten werden, der sich früher oder später, durch allerley zufällige äußere Veranlassungen, mit der Unterjochung der einen Parthey, und dem Untergange der Constitution endigen kann. In wie ferne ein politisches Gesetz, oder auch der Inbegriff aller politischen Gesetze eines Staates, die Constitution, keine andere Sanktion als die des Eigennutzes der getheilten, und durch entgegengesetztes Interesse im Gleichgewichte erhaltenen Mächte hat, in

so ferne fehlet es ihm an der Festigkeit, Dauerhaftigkeit und Unwiderstehlichkeit, die den Charakter eines durch moralische und physische Sanktion feststehenden positiven Gesetzes ausmacht. Hume getraut sich aus diesen Gründen seiner vaterländischen Constitution nichts weniger als eine ewige Dauer zu versprechen *).

Nichts desto weniger besteht die Staatskunst (die nie zur eigentlichen Wissenschaft werden kann, obwohl sie solche Wissenschaften voraussetzt) in der Geschicklichkeit, die in der Natur einer gegebenen bürgerlichen Gesellschaft gegründeten, einander entgegengesetzten Interessen, zwischen Ständen, Klassen u. s. w. so zu verbinden, daß sie einander nicht zum Untergange des Ganzen aufreiben, sondern zum Vortheile desselben einschränken. In dieser Rücksicht muß der politische Gesetzgeber (der Stifter oder Verbesserer einer Staatsverfassung) wie der bürgerliche, gerade so zu Werke gehen, als ob seine Unterthanen, mit deren eigennützigen Triebe er es zunächst zu thun hat, keinen andern als diesen, Er selbst aber keinen andern als den uneigennützigen hätte.

Ich sage, er muß so zu Werke gehen, als ob Er für seine Person keinen andern Trieb hätte als den uneigennützigen. Denn außerdem wird aus

*) Essays T. I. The VII Essay, The British Government.

dem noch so künstlichen Spiele der sich einander einschränkenden bloß eigennützigen Triebfedern nur die Erhaltung der Regierungsform und des Vortheils der Regierenden, nicht die Erhaltung und das Wohl des Staates, oder der ganzen bürgerlichen Gesellschaft, erfolgen können. Das Interesse der Regenten ist außer dem nur zufälliger Weise und nur in gewissen Rücksichten mit dem Interesse der Regierten verknüpft, und die Politik ist nichts, als die eben so verächtliche als verderbliche Kunst, den größern Theil der Menschen in den Fesseln des kleinern zu erhalten. Wem fällt hier nicht die vorige Constitution der sogenannten Republik Polen ein, in welcher alle gesetzlichen gegenseitigen Einschränkungen der Theilnehmer an der höchsten Gewalt darauf hinaus liefen, dem Adel seine unglückliche Tyrannengewalt über Bürger und Bauern zuzusichern?

Die politischen Gesetze sind unklug, wenn sie nicht den Eigennutz der Theilnehmer an der höchsten Gewalt durch sich selbst einschränken. Aber dadurch, daß sie diese Bedingung erfüllen, sind sie noch keineswegs gerecht. Den Charakter der Gerechtigkeit erhalten sie nur dadurch, daß sie die einzelnen Glieder der Regierung nicht bloß durch ihren Privatvortheil interessiren, sondern durch das gemeine Beste, auch ohne alle Rücksicht auf Privatvortheil, verpflichten. Sie sind ungerecht, in wie ferne sie den Unterthanen zur blo-

ßen Befriedigung des eigennützigen Triebes der Regenten Zwang auflegen.

Da die Gemeinnützigkeit der politischen Gesetze durch Klugheit erzielt werden muß, diese aber von der Erfahrung abhängt; so begreift es sich, daß eben dasselbe politische Gesetz, das unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Umständen (z. B. auf einem niedrigen Grade der Kultur eines Volkes) gemeinnützig und in so ferne nicht ungerecht war, in der Folge, unter andern Umständen und bey einem höhern Grade der Kultur, gemeinschädlich und ungerecht werden kann.

So groß und wichtig aber auch die Rolle seyn mag, die in Rücksicht auf die Data der Erfahrung dem Zufalle, und in Rücksicht auf den Zufall der Klugheit überlassen bleiben muß, so ist doch die Unentbehrlichkeit des uneigennützigen Triebes durch das Gesetz der Gerechtigkeit nicht geringer, wenn die politischen Gesetze gemeinnützig werden sollen. Eine Staatsverfassung, in welcher durch bloße politische Kunst gegen alle Collisionen zwischen dem Eigennutz der Regenten und dem gemeinen Besten gesorgt ist, ist und bleibt ein unerreichbares Ideal; und es giebt eben darum keine völlig sichere Schutzwehre der Menschheit gegen Unterdrückung als die Anerkennung der Gerechtigkeit.

Der Einfluß der moralischen Gesinnung auf Staatsverfassung und Staatsverwaltung bleibt so

lange dem Zufalle überlassen, als die Quelle der Gerechtigkeit theils ein völliges Geheimniß, theils unter den Selbstdenkern und Lenkern des Geistes der Nationen streitig ist. Die Vernunft räumt offenbar dem Zufalle zu viel ein, wenn sie nicht genau die verschiedenen Triebfedern, die beym Wohl des Staates zusammen zu wirken haben, von einander zu unterscheiden, wenn sie nicht anzugeben weiß, was der Zufall, d. h. das von ihr ganz unabhängige Schicksal, was die Klugheit, und was die Weisheit beyzutragen haben; und wenn sie fortfährt, (was sie während des Zustandes ihrer Unmündigkeit nicht wohl lassen konnte,) das Gesetz ihrer eigenen freyen Wirkung, ihrer Autonomie, sich aus den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, des Zwangs, und des Instinktes zu erklären.

Sechster Brief.

Versuch einer neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechts.

Mit Vergnügen sehe ich aus Ihrer Antwort auf meine vier letzten Briefe, daß wir uns in unseren Ueberzeugungen so nahe gekommen sind, als ich es von den bloßen Winken, die ich Ihnen bisher zu geben vermochte, nur immer erwarten konnte. Sie räumen mir ein, daß sich die zum Wohlstande und zur Veredlung der Menschheit unentbehrliche Einhelligkeit zwischen der moralischen und der positiven Gesetzgebung, und zwischen den Wissenschaften der natürlichen und der positiven Rechte nur in so fern erwarten lasse, als die philosophierende Vernunft über die Grundbegriffe und Grundsätze des Naturrechts mit sich selbst einig werden kann, oder, welches eben so viel heißt, als die Selbstdenker durchgängig bestimmte Grundbegriffe, aus denen sich allein allgemeingeltende Grundsätze ergeben können, erringen dürften. Sie gestehen auch, in den, diese Grundbegriffe betreffenden Resultaten der Kantischen Philosophie größere Bestimmtheit und einige neue Vereinigungspunkte angetroffen zu haben, auf welche sich das Wahre, das in den bisherigen einander widerstreitenden Vorstellungsarten enthalten war, zurückführen, und von

denen sich die Aufhebung wichtiger Mißverständnisse erwarten lasse. Sie geben zu, daß die philosophierende Vernunft durch Kant neue und sehr beträchtliche Fortschritte zu ihrem Ziele gethan habe. Allein Sie behaupten, daß dieses Ziel nur durch eine Annäherung ins Unendliche erreichbar wäre; daß die Grundbegriffe, über welche sich die Selbstdenker künftig vereinigen dürften, zwar bestimmter als alle bisherigen, aber keineswegs durchgängig bestimmt seyn würden; daß das Einverständniß derselben nur die Vertilgung gewisser Vorurtheile, die durch die unbestimmteren Grundbegriffe zum Vortheil der moralischen Kultur unterhalten wurden, betreffen, keineswegs aber in der Eintracht über die letzten Principien bestehen könne; daß es, mit Einem Worte, zwar weniger unrichtige und einander weniger widersprechende, aber niemals ganz wahre und allgemeingeltende erste Grundsätze geben werde.

Ich gestehe Ihnen, daß ich das Gegentheil nicht etwa bloß hoffe, sondern daß ich völlig überzeugt bin, daß es über kurz oder lang unausbleiblich erfolgen müsse. Diese Ueberzeugung müßte mich freylich in den Augen der bisherigen Philosophen von Profession lächerlich machen, die in Rücksicht auf die Grundbegriffe der Moral und des Naturrechtes fast über keinen andern Punkt einig sind, als daß sich mit denselben keine wesentlichen Verbesserungen vornehmen lassen. Darüber sind die Skep-

tiker, welche die Erweislichkeit der Wahrheit überhaupt läugnen, und eben darum auch durchgängig bestimmte Grundbegriffe für unmöglich halten, mit den Dogmatikern einig, welche diese Begriffe bereits zu besitzen glauben. Indem die Einen dafür halten, daß sich über diese wichtige Angelegenheit nichts Wahres, die andern, — daß sich über dieselbe nichts Neues sagen lasse, helfen sie, so viel an ihnen liegt, die von ihnen behauptete Unverbesserlichkeit in der Sache selbst bewirken. Sie hingegen, l. Fr., gehören zu keiner dieser Partheyen, indem Sie Ihre Meynung von der Unmöglichkeit eines künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über letzte Grundsätze auf die ins Unendliche fortschreitende Verbesserlichkeit der Begriffe gründen, die, wie Sie Sich ausdrücken, „einerseits von der „menschlichen Perfektibilität unzertrennlich „ist, andererseits aber sich mit keinem vollende„ten Begriffe, von was immer für einer Art, „verträgt.“

Allein sollten sich nicht Wissenschaften denken lassen, bey denen sich jenes Fortschreiten mit durchgängig bestimmten und in so ferne vollendeten Grundbegriffen nicht nur verträgt, sondern auch sogar ohne dieselben unmöglich ist? Hat nicht die Logik einige Begriffe und Regeln aufzuweisen, die sich durch das Einverständniß der Selbstdenker über dieselben in der Eigenschaft durchgängiger Bestimmtheit ankündigen, und diesem Theile der Philosophie den Charakter

rakter eigentlicher Wissenschaft zusichern, den die Metaphysik, die Moral und das Naturrecht lediglich durch die Vieldeutigkeit ihrer Grundbegriffe, und den davon unzertrennlichen Mangel an allgemeingeltenden Grundsätzen bisher entbehren mußten. Ich glaube daher das Fortschreiten zur Wissenschaft von dem Fortschreiten in der Wissenschaft unterscheiden zu müssen. Das Eine geht den durchgängig bestimmten Grundbegriffen vorher, und führt dieselben allmählich herbey; das Andere geht von durchgängig bestimmten Grundbegriffen aus, und ist mit der Anwendung derselben beschäftiget. Das Eine ist seiner Natur nach endlich, und muß mit der Entdeckung und Anerkennung der letzten und einzig wahren Principien der Wissenschaft aufhören; das Andere ist seiner Natur nach endlos, kann aber nur mit dem Ende des Ersten anfangen; mit ihm beginnt der Zustand der eigentlichen Wissenschaft. Während des Einen Fortschreitens sind allgemeingeltende Grundsätze unmöglich; das Andere ist hingegen selbst nur durch sie möglich. Das Eine ist ein Fortschreiten im Meynen, das Andere im Wissen. Während des Einen giebt es Philosophieen, positiv- und negativ-dogmatische, empirische, rationalistische, skeptische — aber keine Philosophie; allerley Hypothesen der Moral und des Naturrechts, aber keine Wissenschaft von beyden: während des Anderen giebt es eine einzige Philosophie ohne Beynamen, die aber eigentliche strenge Wissenschaft ist. Die Epoche des

Uebergangs von dem Einen dieser beyden entgegengesetzten Zustände der philosophierenden Vernunft zum Andern, ist die Epoche der Kantischen oder kritischen Philosophie.

Während des Zeitraums von diesem keineswegs plötzlichen Uebergange kann es freylich noch keine Grundsätze geben, die, ich will nicht sagen, zwischen den Gegnern und den Freunden der kritischen Philosophie, sondern auch nur selbst unter den letztern allgemein gelten könnten. Durch die Vollendung, welche der Empirismus durch Locke, der Rationalismus durch Leibnitz, und der Skepticismus durch Hume erhalten haben, ist das Zurückkommen von den angenommenen Vorstellungsarten dieser Systeme und das Eindringen in den Geist eines ihnen allen widersprechenden neuen Systemes so äußerst schwer geworden, daß es schon aus diesem einzigen Umstande begreiflich genug wird, wie die Anhänger des Kriticismus die Formeln ihres Lehrers nach den verschiedenen Begriffen, die sie zum Studium seiner Werke mit sich gebracht haben, verschiedentlich verstehen und auslegen müssen. Aus der bewunderungswürdigen Vollkommenheit aber, mit welcher das Lehrgebäude der Kritik aus dem Geiste seines großen Urhebers hervorgegangen ist, läßt sich die Thatsache erklären, daß bey weitem der größere Theil seiner Vertheidiger bey demselben stehen bleibt, den Kriticismus mit der Philosophie, die durch denselben herbeygeführt werden soll, ver-

wechselt, das Gerüste für das Gebäude selbst ansieht.

Ich bin mit Ihnen völlig einverstanden, l. Fr., wenn Sie in den, die Moral und das Naturrecht betreffenden, Schriften kritischer Philosophen, die Sie in Ihrem Briefe anführen, Einhelligkeit der Grundsätze und Bestimmtheit der Grundbegriffe vermissen. Allein nicht immer werden die Freunde dieser Philosophie (was in ihren bisherigen Versuchen nicht ganz vermeidlich war) die *vorläufigen* Begriffe der Kritik für schon *vollendete*, die *Expositionen* für *Definitionen*, und die *vorbereitenden Formeln* für die aufzusuchenden *Grundsätze* selbst annehmen, und die *Mittelbegriffe*, durch welche, zum Beyspiel, die *Kritik der praktischen Vernunft* mit dem künftigen *System der reinen Moral und des Naturrechts* zusammen hängt, werden nicht immer übersprungen werden.

Die Entdeckung und Entwicklung *dieser Mittelbegriffe* war die vornehmste Rücksicht, die ich bey dem Versuche vor Augen hatte, meine eigenen Grundbegriffe der *Moral* und des *Naturrechts* der durchgängigen Bestimmtheit näher zu bringen. Indem ich Ihnen hier das Resultat davon mittheile, vergesse ich keineswegs, daß ich durch den schweren und hartnäckigen Kampf, der gegen die bisherige Unbestimmtheit der Begriffe und Worte zu bestehen war, nichts weniger als einen vollkom-

menen Sieg davon getragen habe. Allein ich hoffe, daß die ununterbrochene Arbeit von mehr als vier Monathen, die mir die bloße Darstellung meiner Gedanken in der gegenwärtigen kleinen Abhandlung gekostet hat, und die mehrmals wiederhohlte Umarbeitung derselben, nicht ganz vergeblich gewesen sind. Den Beyfall Ihres Kopfes kann ich mir wenigstens in so ferne versprechen, als ich durchaus nichts auf Metaphysik, sondern alles auf die ursprünglichen und allgemeinen Vermögen des menschlichen Gemüthes, in wie ferne sich dieselben durch Thatsachen des Bewußtseyns ankündigen, gebaut habe. Noch gewisser zähle ich auf Ihr Herz, in welchem ich einen eben so zuverlässigen, als verständlichen Kommentar zu meinem Räsonnement sicher voraussetzen kann.

Da von Allem, was man bey einer Untersuchung von der Art und über den Gegenstand der gegenwärtigen als ausgemacht annimmt, (und annehmen muß, wenn man nicht mit den Beweisen der Beweise sich ins Unendliche verlieren will,) bis jetzt noch gar nichts allgemein ausgemacht ist; so werde ich auch hier von Behauptungen ausgehen müssen, die, wenn meine Abhandlung dem philosophischen Publikum vorgelegt würde, für manchen meiner Leser einer Erörterung oder eines Beweises bedürfte, um von demselben verstanden oder wahr befunden zu werden. Allein ich übe durch Aufstellung dieser unerörterten und unerwiesenen Behaup-

ungen ein Recht aus, das jeder philosophierende Schriftsteller bey jeder Gelegenheit ausgeübt hat, und dem vielleicht noch lange keiner wird entsagen können, ohne sich dadurch ein ewiges Stillschweigen aufzulegen. Wer meine Grundbegriffe der Moral und des Naturrechts dadurch widerlegen wollte, daß das für mich Ausgemachte, welches ich der Entwickelung derselben zum Grunde lege, für ihn nicht ausgemacht ist, der würde sich vergebliche Mühe machen, wenn das für ihn Ausgemachte, wodurch er mich zu widerlegen meynt, nicht für mich ausgemacht ist.

Für mich ist es ausgemacht, und Sie ersuche ich, bis zur künftigen näheren Erörterung, als ausgemacht vorauszusetzen:

1) Daß das menschliche Begehrungsvermögen (in weiterer Bedeutung des Wortes) zwey ursprüngliche, wesentlich verschiedene und wesentlich vereinigte Triebe enthalte, wovon der Eine, in der Sinnlichkeit gegründet, das Vergnügen überhaupt zum Objekt hat, der Andere, in der persönlichen Selbstthätigkeit vorhanden, ein lediglich durch sich selbst nothwendiges Gesetz aufstellt.

Der Eine ist der längst und allgemein anerkannte Trieb nach Vergnügen, der Andere die von mir im Anfange meines dritten Briefes vorläufig erörterte praktische Vernunft. Ich

nenne sie einen Trieb, in wie ferne sie unwillkührlich thätig ist, und eine bestimmte, einzig mögliche, folglich schlechthin nothwendige Handlungsweise hat. Dieses allein hat sie mit dem Triebe nach Vergnügen gemein, von dem sie übrigens durch ihre Selbstthätigkeit wesentlich verschieden ist. Der Wille ist von diesen beyden Trieben dadurch verschieden, daß er sich selbst seine Handlungsweise bestimmt, mehr als Eine Handlungsweise hat, kein Trieb, sondern ein freyes Vermögen ist.

2) Ich nenne den Trieb, der durch Lust und Unlust in Thätigkeit gesetzt und befriediget wird, den Eigennützigen, und begreife unter dieser Benennung ohne Ausnahme alles unwillkührliche Streben, welches Genuß, er sey auch von was immer für einer Art, zum Objekt hat.

Freylich ist nicht alles Vergnügen (sondern nur das physische) in der bloßen Sinnlichkeit gegründet. Allein auch das Vergnügen am Schönen und Guten (das ästhetische und moralische) läßt sich nicht nur so wenig ohne Sinnlichkeit als ohne Verstand und Vernunft denken; sondern die Person genießt auch bey demselben zunächst durch Sinnlichkeit, während Verstand und Vernunft nur den Gegenstand des Genusses bestimmen. Jeder Trieb nach Vergnügen, von was immer für einer Art, ist daher mehr oder weniger ein sinnlicher Trieb.

3) Unter dem uneigennützigen Triebe verstehe ich kein Streben nach Genuß, auch nicht nach demjenigen, der aus uneigennützigen Handlungen entspringt, und der eben darum sich nur als Folge, aber nicht als Grund derselben denken läßt. Ich verstehe darunter auch nicht die Neigung, andern Menschen ohne Rücksicht auf eigenen Nutzen, oder sogar mit eigenem Schaden wohl zu thun; sondern einzig und allein die praktische Vernunft im Gegensatz mit dem Triebe nach Vergnügen, in wie ferne sie als ein Trieb gedacht werden muß, dessen Forderung ein Gesetz ist, dem alle freywilligen Befriedigungen des eigennützigen Triebes unterworfen sind *).

4) Wille heißt das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen.

Das Wollen ist also keine bloße Aeußerung weder des eigennützigen noch des uneigennützigen Triebes, keine Forderung weder des Einen noch des Andern; sondern Selbstbestimmung für oder gegen die Forderung des uneigennützigen Triebes zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen.

*) Die weitere Erörterung des Begriffes von der Uneigennützigkeit der sittlichen Triebfeder folgt im siebenten Briefe.

5) Die bloße Forderung des eigennützigen Triebes heißt ein **Begehren in engerer Bedeutung**, und ist als die Wirkung des **sinnlichen**, theils durch Eindrücke von außen gezwungenen, theils an die Einrichtung der Organisation gebundenen **Triebes** (des Instinktes) **nothwendig**.

In Rücksicht auf die Person, d. h. das Subjekt, das durch Willen handelt, ist die Forderung des eigennützigen Triebes bloßer **Reiz** (Antrieb) und in dieser Eigenschaft nothwendig und unwillkührlich; die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieser Forderung aber, in wie ferne sie vom Willen abhängt, ist zufällig und willkührlich.

6) Die bloße Forderung des **uneigennützigen** Triebes nicht an sich selbst, sondern in wie ferne sie durch die Freyheit der Person zur Triebfeder der Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes gebraucht wird, heißt **reines Wollen**, und ist in dieser Eigenschaft **frey**.

Als bloßes Gesetz der praktischen Vernunft ist die Forderung des uneigennützigen Triebes schlechterdings **nothwendig**. In dieser Eigenschaft ist sie auch vom **reinen Wollen** wesentlich verschieden. In wie ferne sie aber bey diesem Wollen die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes bestimmt, ist sie **frey**; weil sie nur durch den Willen, der das praktische Gesetz befolgen oder übertreten kann, zu diesen Bestimmungsgrund gemacht wird.

Da die Forderung des uneigennützigen Triebes lediglich durch reine Selbstthätigkeit der Person (praktische Vernunft) geschieht, so kann die Person nur durch einen Widerspruch mit sich selbst dieser Forderung zuwider handeln. Allein dieser Widerspruch der Person mit sich selbst ist ihr durch eben dieselbe Freyheit des Willens möglich, durch welche sie die Forderung des uneigennützigen Triebes gegen eine derselben widersprechende Forderung des eigennützigen durchzusetzen vermag.

7) Das Vermögen der Person, sich selbst in Rücksicht auf die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen entweder gemäß, oder derselben zuwider zu bestimmen, ist die natürliche Freyheit des Willens.

Diese Freyheit des Willens ist von der Selbstthätigkeit der Vernunft wohl zu unterscheiden, die in der Unabhängigkeit von äußern Eindrücken und von der Einrichtung der Sinnlichkeit besteht, aber sich nicht ohne die Abhängigkeit der Vernunft von ihrem Gesetze (dem Gesetze der reinen Selbstthätigkeit) denken läßt, während die Freyheit des Willens das Vermögen ist, jenes Gesetz zu befolgen oder zu übertreten, die Vernunft entweder als Zweck oder als bloßes Mittel der willkührlichen Befriedigung des eigennützigen Triebes zu gebrauchen, und durch sie

diesem Triebe entweder zu gebiethen oder zu gehorchen *).

Sittlichkeit.

8) Sittlichkeit (Moralität) in weiterer Bedeutung, heißt das bey einer Willenshandlung vorkommende Verhältniß zwischen den Forderungen des eigennützigen und uneigennützigen Triebes; Sittlichkeit in engerer Bedeutung, (moralische Güte) die bey einer Willenshandlung vorkommende Unterordnung der Befriedigung des eigennützigen Triebes, unter die Forderung des uneigennützigen; das Gegentheil davon — Unsittlichkeit (Immoralität).

Da die Unterordnung dieser beyden Triebe in der Person nur in so ferne möglich ist, als die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes, und die Erfüllung oder Nichterfüllung der Forderung des uneigennützigen vom Willen der Person abhängt: so können nur freywillige Handlungen sittlich oder unsittlich seyn. Ohne Freyheit des Willens ist keine Moralität denkbar, und alle unfreywilligen Handlungen sind nicht moralisch.

Als Objekt des Willens bedeutet die Sittlichkeit die durch praktische Vernunft bestimmte Gesetzmäßigkeit der freywilligen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes, oder

*) Die weitere Erörterung des Begriffes vom Willen und Freyheit folgt im achten Briefe.

das Gesetz des Willens, in wie ferne durch dasselbe die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Unmöglichkeit solcher Befriedigungen bestimmt ist. In dieser Bedeutung ist sie **Objekt der Wissenschaft**, welche **Moral** heißt, und kann erlernt werden.

Als Beschaffenheit des Willens bedeutet die Sittlichkeit die freye Selbstbestimmung der Person zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes um des praktischen Gesetzes willen, den sittlichen Willen selbst. In dieser Bedeutung ist sie **Objekt der Freyheit**, und kann nicht erlernt, sondern nur ausgeübt werden.

9) Die allgemeinste Forderung des uneigennützigen Triebes in Rücksicht auf die freywilligen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen heißt das **Sittengesetz**, und läßt sich folgendermaßen ausdrücken: **Bey allen deinen Willenshandlungen sey die Befriedigung oder Nichtbefriedigung deines eigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen untergeordnet.**

Die Forderung des uneigennützigen Triebes überhaupt hat an und für sich selbst die bloße Gesetzmäßigkeit zum Objekt; in Rücksicht auf den eigennützigen Trieb aber — die Gesetzmäßigkeit der freyen Befriedigung oder Nichtbefriedigung desselben. Diese Forderung kann nur in so ferne erfüllt werden, als sich die Person durch **ihre Freyheit**

zu jener gesetzmäßigen Befriedigung oder Nichtbefriedigung um der Gesetzmäßigkeit willen bestimmt. Das Sittengesetz betrifft daher zunächst nur die Richtung des Willens (die Gesinnung) und alle übrigen vom Willen selbst verschiednen Handlungen nur in wie ferne sie vom Willen abhängen. Die Materie des Sittengesetzes ist die freywillige Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes; die Form desselben, die um ihrer selbst willen beabsichtigte Gesetzmäßigkeit dieser Befriedigung oder Nichtbefriedigung, oder die Unterordnung derselben unter den uneigennützigen Trieb.

Unter der Forderung des uneigennützigen Triebes, oder dem Gesetz der praktischen Vernunft, läßt sich nur in so ferne das Sittengesetz denken, als man dasselbe als das Gesetz des Wollens, oder derjenigen Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes denkt, die von der freyen Selbstbestimmung der Person abhängen. Diese machen die Materie aus, die dem Begriffe des praktischen Gesetzes untergelegt werden muß, wenn aus ihm der Begriff des Sittengesetzes entstehen soll. Die Form des praktischen Gesetzes ist „die „Vorschrift, die durch bloße Vernunft „zum Gesetz wird;“ die Form des Sittengesetzes ist „das praktische Gesetz, in wie „ferne es die freyen Befriedigungen

„und Nichtbefriedigungen des eigen-
„nützigen Triebes bestimmt.“

Man muß also unter Maxime nichts andres als die von der Person durch Freyheit sich selbst gegebene Vorschrift zu einer Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes, die freye Selbstbestimmung beym Wollen, verstehen, wenn die Kantische Formel: Handle nach derjenigen Maxime, von der du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz würde, das Sittengesetz, und nicht etwa auch außer demselben ein bloß logisches Gesetz ausdrücken soll.

Die freye Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes ist in der Eigenschaft, in welcher sie Entschluß heißt, allerdings eine Vorschrift, die sich die Person selbst giebt, und deren Grund, weder in der theoretischen noch in der praktischen Vernunft, sondern in der Freyheit der Person liegt. Die praktische Vernunft der Person fordert Gesetzmäßigkeit für jede solche Vorschrift, das heißt, sie fordert: daß sich die Person zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes durch Freyheit solche Vorschriften gebe, die, als Gesetze gedacht, sich nicht widersprechen; daß die Vorschrift der Freyheit das Gesetz der Vernunft, daß die Gesetzmäßigkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes die Maxime der Handlung sey.

Die unfreywillige Befriedigung des eigennützigen Triebes, die durch ein bloßes unfreywilliges Begehren bestimmte Handlung, ist legal, wenn sie, welches nur zufälliger Weise möglich ist, mit der Handlung übereinstimmt, die nach dem Gesetz des Willens erfolgt wäre. Die Legalität der Willenshandlung hingegen ist Moralität. Die Selbstbestimmung hat kein anderes Gesetz, als das praktische, das sie erfüllen oder übertreten kann. Die Unterscheidung des legalen Willens von dem moralischen setzt daher einen unbestimmten Begriff vom Willen voraus, in welchem das Wollen noch nicht genug von dem Begehren, das kein Wollen ist, unterschieden wird.

Jede Beschränkung des eigennützigen Triebes, welche nicht durch die Rücksicht auf das praktische Gesetz, sondern entweder unfreywillig, durch den Zwang der Naturnothwendigkeit, oder auch freywillig, aber durch die bloße Klugheit, geschieht, die den eigennützigen Trieb nur um seines eigenen Vortheils willen, folglich durch ihn selbst, beschränkt, ist also nicht moralisch.

10) Unterordnung, nicht Unterdrückung, Beschränkung, nicht Vernichtung der freywilligen Befriedigungen des eigennützigen Triebes ist das Objekt des Sittengesetzes. Beyde Triebe sind der menschlichen Natur wesentlich, und der Uneigennützige kann zur Befriedigung seiner eigenen Forderung, zur Erfüllung des Sittengesetzes, des eigen-

nützigen Triebes keineswegs entbehren. Er selbst setzt daher der Beschränkung desselben Gränzen.

Ich nenne diese Gränzen die *moralischen*, um sie von denjenigen zu unterscheiden, welche durch *Naturnothwendigkeit* gesetzt werden, und welche die physischen heißen können. Man bemerkt die letztern bey den instinktartigen Handlungen, z. B. einer unwillkührlichen Selbstvertheidigung bey einem plötzlichen Ueberfall. In solchen Fällen wirkt der eigennützige Trieb ohne durch den uneigennützigen beschränkt zu seyn, aber auch ohne denselben zu beschränken; die Handlung ist *nicht* moralisch, aber auch *nicht* unmoralisch.

In den *physischen* Schranken der Moralität und der Freyheit läßt sich keineswegs der Grund unsittlicher Handlungen aufsuchen; denn wo diese Schranken vorkommen, ist weder Sittlichkeit noch Unsittlichkeit denkbar. Allein durch den unrichtigen Begriff *von sittlicher Handlung*, der dieselbe als *bloße Handlung der praktischen Vernunft* denkt, und von *Freyheit*, der dieselbe *in der bloßen Selbstthätigkeit dieser Vernunft* aufsucht, wird man in die Nothwendigkeit gesetzt, den Grund nur der sittlichen Handlungen allein in der *Freyheit*, der unsittlichen aber in den *Schranken der Freyheit* anzunehmen, nur die Sittlichkeit dem Willen der Person, die Unsittlichkeit aber dem unglücklichen Schicksal zuzuschreiben.

11) Der uneigennützige Trieb setzt der Beschränkung des eigennützigen in so ferne Gränzen, als er um seiner selbst willen, in gewissen Fällen, Befriedigung desselben vorschreibt.

Die moralische Gränze der Beschränkung des eigennützigen Triebes besteht daher in der vorgeschriebenen Befriedigung einer Forderung desselben zum Behuf des Sittengesetzes, folglich in einer Befriedigung, die, in wie ferne sie lediglich um des uneigennützigen Triebes willen vorgenommen wird, negative Beschränkung des Eigennutzens heißen kann. Ich kann mein Leben um des Genusses, oder um des Gesetzes willen erhalten. Nur das letztere ist moralisch.

12) Die moralische Beschränkung des eigennützigen Triebes heißt positiv, wenn sie in einer vorgeschriebenen Enthaltung, negativ, wenn sie in einer vorgeschriebenen Befriedigung besteht.

Recht in weiterer Bedeutung.

13) Recht in moralischer aber weiterer Bedeutung, heißt das sittliche Vermögen (facultas moralis) welches als solches nur ein Vermögen des Willens, und zwar das durchs Gesetz der praktischen Vernunft bestimmte Vermögen desselben seyn kann. Als Objekt des Willens bedeutet das Recht die Schranken, welche das Sittengesetz der Freyheit des Willens, und diese durch das Sittengesetz sich selbst setzt; als Be-

Beschaffenheit des Willens — die Richtung, welche das Sittengesetz der Freyheit vorschreibt, und die Freyheit durch das Gesetz sich selber giebt; eine Richtung, die durch ihren Bestimmungsgrund, die praktische Vernunft, unveränderlich und untrüglich ist. Als Beschaffenheit einer (freyen) Handlung bedeutet es jede Angemessenheit zum Sittengesetze, jede sittliche Gesetzmäßigkeit, sie mag nun in der Ausübung des Gebothenen und des Erlaubten, oder in der Unterlassung des Verbothenen bestehen.

Wenn man das Gemeinschaftliche aller dieser Bestimmungen zusammenfaßt, so erhält man folgenden Gattungsbegriff: Recht ist, was durch Freyheit des Willens vermittelst des Sittengesetzes möglich ist. Diese Gattung begreift folgende zwey Arten unter sich, dasjenige, was durch Freyheit vermittelst des Sittengesetzes einzig möglich, d. i. nothwendig ist, und dasjenige, was durch Freyheit vermittelst des Sittengesetzes (nicht einzig, sondern nur) bloß möglich ist. Dieses ist das Recht in engerer Bedeutung, jenes die Pflicht.

Pflicht.

14) Die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Nothwendigkeit der Beschränkung des eigennützigen heißt die Pflicht.

Pflicht ist vom Gesetz unterschieden wie Folge vom Grunde. Das Sittengesetz ist die allgemeine Vorschrift der Unterordnung der freywilligen Befriedigungen des eigennützigen Triebes unter den uneigennützigen; die Pflicht, die besondere Vorschrift, die aus jener allgemeinen erfolgt. Das Sittengesetz begreift die allgemeine Nothwendigkeit des sittlichen Willens; die Pflicht die besondere Nothwendigkeit, welche durch das Sittengesetz bestimmt ist.

Die allgemeinste Pflicht ist die aus dem Sittengesetz erfolgende Nothwendigkeit, nichts zu thun, was dem Sittengesetze widerspricht; eine Pflicht, die auch bey den bloß erlaubten Handlungen durch die Rücksicht auf ihr Erlaubtseyn erfüllt wird.

Nicht jede Nothwendigkeit der Beschränkung des eigennützigen Triebes ist Pflicht; sondern nur diejenige, die im uneigennützigen Triebe gegründet ist, und die Befriedigungen desselben, in wie ferne sie vom freyen Willen abhängen, zum Objekt hat. Jede andere ist Zwang; und zwar innerer Zwang, wenn sie im eigennützigen Triebe selbst gegründet ist, wenn z. B. eine kleinere gegenwärtige Befriedigung oder Beschränkung einer größern zukünftigen aufgeopfert wird — äußerer Zwang, wenn sie außer dem eigennützigen Triebe gegründet ist, z. B. bey jedem Unglück.

Zwang und Pflicht sind daher wesentlich von einander verschieden, und zwar dadurch: daß die Nothwendigkeit des einen aus dem Naturgesetze erfolgt, und in so ferne unvermeidlich ist; die Nothwendigkeit der andern aber aus dem Gesetze der Freyheit quillt, dem der Wollende zuwider handeln kann.

Die Nöthigung bey der Pflicht heißt ein Sollen, beym Zwange ein Müssen.

Jede Handlung aus Pflicht ist Beschränkung (positive oder negative) des eigennützigen Triebes; und keine Handlung, die zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes um seiner selbst willen unternommen wird, kann in so ferne aus Pflicht unternommen seyn.

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

15) Die Pflicht heißt vollkommen, welche unmittelbar aus dem Sittengesetze erfolgt, folglich in einer Nothwendigkeit besteht, die sich, ohne alle andere Voraussetzung, aus der allgemeinsten Forderung des uneigennützigen Triebes ergiebt, und daher auch keine Ausnahme zuläßt. Die unvollkommene Pflicht erfolgt nur mittelbar, vermittelst einer von der Forderung des uneigennützigen Triebes verschiedenen Voraussetzung aus dem Sittengesetze, verbindet folglich nur dann und in wie ferne diese Voraussetzung Statt findet, und daher nicht ohne Ausnahme.

Aus dem Sittengesetze, oder der allgemeinen Nothwendigkeit der freywilligen Unterordnung des eigennützigen Triebes unter den uneigennützigen, erfolgt unmittelbar und ohne alle Voraussetzung nichts anders als die Unmöglichkeit des Gegentheils, oder die Unmöglichkeit der freywilligen Unterordnung der allgemeinsten Forderung des uneigennützigen Triebes unter die Forderung des eigennützigen, oder die Nothwendigkeit der Enthaltung von allen solchen Handlungen, die nur durch eine solche Unterordnung möglich sind.

Das Sittengesetz kann durch keine demselben widersprechende Maxime aufgehoben werden, weil es absolut nothwendig ist; wohl aber die Ausübung desselben, die von der Freyheit abhängt. Die Maxime, die dem Sittengesetze unmittelbar und ohne Ausnahme widerspricht, und die folglich durch dasselbe unmittelbar und ohne Ausnahme unmöglich ist, ist daher nur diejenige, durch welche die Ausübung des Sittengesetzes unmöglich gemacht wird, und die Nothwendigkeit, sich solcher Maximen zu enthalten, ist die allgemeinste vollkommene Pflicht. Die erste, allgemeinste und unentbehrlichste Bedingung der Ausübung des Sittengesetzes ist die Freyheit des Willens, die sich durch das praktische Gesetz nur in so ferne selbst beschränken kann, als ihr keine von diesem Gesetze verschiedene Schranken gesetzt sind; die ihre Aeußerungen nur in so ferne dem Sittenge-

setz unterwerfen kann, als dieselben nicht bereits einem andern Gesetze unterworfen sind. Jede Maxime also, welche die Freyheit des Willens durch bloße Naturgesetze beschränkt, jedes Wollen, das den Willen der Autonomie entzieht, jede Willenshandlung, durch welche eine Person den bloßen Forderungen des eigennützigen Triebes untergeordnet wird — macht die Ausübung des Sittengesetzes unmöglich, und die Enthaltung von jeder solchen Handlung ist der Gegenstand der allgemeinsten vollkommenen Pflicht.

Recht in engerer Bedeutung.

16) Die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Möglichkeit der freywilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes heißt ein Recht.

Recht in engerer Bedeutung, und folglich im Gegensatze mit der Pflicht, ist dasjenige, was dem Willen durch das Sittengesetz nicht einzig möglich, nicht nothwendig, sondern bloß möglich ist. Das, was dem Willen durch das Sittengesetz einzig möglich ist, ist Pflicht, folglich positive oder negative Beschränkung des eigennützigen Triebes, und ist entweder Nichtbefriedigung oder Befriedigung um des Sittengesetzes willen. Das, was dem Willen durchs Sittengesetz bloß möglich ist, kann daher weder positive noch negative Beschränkung,

sondern bloße Möglichkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes seyn.

Das Recht in engerer Bedeutung findet also nur in denjenigen Fällen Statt, wo dem Willen die Befriedigung des eigennützigen Triebes durch das Sittengesetz weder nothwendig noch unmöglich ist, wo also diese Befriedigung durch das Sittengesetz der Freyheit lediglich überlassen wird. Diese durch das Sittengesetz unbeschränkte Freyheit einer Willenshandlung, die demselben nicht widerspricht, aber auch nicht aus demselben erfolgt, die folglich weder verbothen noch gebothen, sondern der Willkühr überlassen, bloß erlaubt ist, macht das Wesen des Rechts in engerer Bedeutung aus, und enthält den Grund, warum die bloß rechtmäßige Handlung eben sowohl unterlassen als ausgeübt werden darf, warum man von seinem Rechte nachlassen darf.

Ein solches Recht steht in so ferne unter der allgemeinsten Pflicht, oder der Nothwendigkeit nichts zu wollen, was dem Sittengesetze widerspricht, in wie ferne die Rücksicht auf diese Pflicht sowohl bey der Ausübung als bey der Unterlassung einer bloß rechtmäßigen Handlung durchs Sittengesetz nothwendig ist.

Allein das Recht erfolgt keineswegs aus dieser, oder was immer für einer andern Pflicht; sondern aus dem Gesetze, durch welches dem Willen

seine natürliche Freyheit gelassen wird. Weder durch die Ausübung noch durch die Unterlassung der rechtmäßigen Handlung wird eine Pflicht erfüllt; sondern nur durch die auf das Gesetz genommene Rücksicht, die der Erkenntniß und dem Gebrauche des Rechts vorhergehen muß, und die das einzige Pflichtmäßige bey demselben ist.

Dem Sittengesetze widerspricht die Unmöglichkeit desjenigen, was einmal durch das Sittengesetz möglich ist. Es ist also dem Willen durch dasselbe unmöglich, es ist ihm verbothen, das Recht aufzuheben. Das Recht ist in so ferne die natürliche Freyheit unter der Sanktion des Sittengesetzes. Es gehört eben so wesentlich zum Rechte, sich desselben nicht begeben, als durch dasselbe nach bloßer Willkühr handeln zu dürfen. Ich darf die Handlung, zu der ich ein Recht habe, thun oder unterlassen, wie mirs beliebt; aber ich darf mich des Rechtes selbst nicht berauben.

17) Das Recht heißt das äußerliche (materiale) in wie ferne die Handlung durchs Sittengesetz weder gebothen noch verbothen, bloß nicht unerlaubt ist; — das innerliche (formale) in wie ferne die Handlung dem vernünftigen Subjekte nur durch ausdrückliche Rücksicht auf die allgemeinste Pflicht möglich, erlaubt, ist.

Das Sittengesetz ordnet alle freywilligen Handlungen dem uneigennützigen Triebe unter, und

fordert daher auch bey denjenigen Handlungen, die es der Willkühr überläßt, ausdrückliche Rücksicht auf seine Bewilligung, als auf eine conditio sine qua non der moralischen Möglichkeit des Entschlusses. Durch diese Huldigung gegen das Sittengesetz wird eine Handlung, die zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes unternommen wird, und der in dieser Eigenschaft der Charakter der Moralität fehlen würde, zur sittlichen Handlung erhoben. Diese Moralität des bloß Erlaubten ist in der philosophischen Sittenlehre bisher vernachlässiget worden, indem man die Sittlichkeit auf lauter Pflichten einschränkte, und die Rechte aus den Pflichten ableitete, oder vielmehr damit verwechselte, nach der schwankenden Maxime: Ich darf was ich soll, und weil ich soll.

18) Recht verhält sich zur Pflicht, wie Möglichkeit der Befriedigung zur Nothwendigkeit der Beschränkung des eigennützigen Triebes. Darum kann auch das eine nie zugleich das andere seyn, noch eins aus dem andern erfolgen. Beyde folgen aus dem Gesetze, das man nicht mit der Pflicht verwechseln muß.

Wenn man unter gesetzmäßig nicht bloß das, was durchs Gesetz einzig möglich ist, das Pflichtmäßige, sondern auch das, was dem Gesetze nicht widerspricht, das bloß Rechtmäßige versteht, so erhalten die Worte gesetzmäßig und rechtmäßig eine gemeinschaftliche Bedeutung,

und man bedient sich des Ausdruckes recht thun auch da, wo man eigentlich Pflicht thun sagen sollte. Allein in der genauer bestimmten Bedeutung muß Recht gerade das Gegentheil von Pflicht bezeichnen; durch Pflicht wird die Willkühr in Rücksicht auf den eigennützigen Trieb jederzeit eingeschränkt; durch Recht wird sie jederzeit sich selbst überlassen.

Die Möglichkeit einer pflichtmäßigen Handlung wird ziemlich allgemein ein Recht genannt. Meynt man damit die weitere Bedeutung, in der das einzigmögliche auch Recht heißt, so ist der Satz: Jede Pflicht ist auch ein Recht, tautologisch. Versteht man aber das Recht in engerer Bedeutung, so ist der Satz falsch; denn er sagt dann so viel als: Jede Pflicht ist etwas bloß mögliches. „Aber die Erfüllung der „Pflicht setzt doch die Möglichkeit dieser Erfüllung „voraus!“ Ja! aber nur keine bloß moralische Möglichkeit, kein bloßes Recht. Die Erfüllung der Pflicht ist immer moralisch nothwendig, nie bloß moralisch möglich. Die physische Möglichkeit derselben aber ist kein Recht, keine durch Gesetz bestimmte Möglichkeit, kein Dürfen. Dieß gilt auch von dem Vermögen der Person, pflichtmäßig oder pflichtwidrig zu handeln. Dieses ist die natürliche Freyheit des Willens, und ist nur dann und in so ferne ein Recht, als sie durchs Sittengesetz bestimmt, das heißt, nicht mehr bloße natürliche

Freyheit ist. Es ist daher gleich ungereimt zu behaupten, daß man ein Recht habe, seine Pflicht zu thun, als daß man eine Pflicht habe, sein Recht auszuüben; daß man dürfe was und weil man solle, als daß man solle, was und weil man dürfe. Versteht man unter Dürfen nichts anders als nicht verbothen seyn, so heißt: Ich darf was und weil ich soll, nichts anders als — „Es ist mir nicht verbothen was und weil mir etwas gebothen ist —“ und sollten die Moralisten und Naturrechtslehrer nur dieß gemeynt haben, indem sie bey der Entwicklung des Begriffes von Recht jene leidige Formel so oft im Munde führten?

Vollkommenes und unvollkommenes Recht.

19) Das Recht heißt vollkommen, welches unmittelbar aus dem Sittengesetze erfolgt, folglich in einer Freyheit besteht, die sich ohne alle andere Voraussetzung aus der allgemeinsten Forderung des uneigennützigen Triebes ergiebt, und daher keine Ausnahme zuläßt. Das unvollkommene Recht erfolgt aus dem Sittengesetze nur unter Voraussetzungen, die vom Gesetze selbst verschieden sind, und läßt in so ferne Ausnahmen zu.

Aus der natürlichen Freyheit des Willens und aus der praktischen Vernunft erfolgt unmittelbar und ohne alle andere Voraussetzung, die sittliche Möglichkeit, die durch das Gesetz unbeschränkte Freyheit

des Willens in Rücksicht auf alle Handlungen, die durch das Gesetz weder gebothen noch verbothen sind. In dieser Freyheit der Person alles zu thun oder zu lassen, was weder pflichtmäßig noch pflichtwidrig ist, besteht das allgemeinste vollkommene Recht des Menschen.

Dieses Recht steht unmittelbar, ohne Ausnahme unter der Sanktion des Sittengesetzes, und kann von der Person weder aufgegeben, noch ihr von einer andern entrissen werden. Es ist ursprüngliches und unverlierbares Recht.

Nicht so das unvollkommene Recht, welches mit der Voraussetzung, durch welche es vom Sittengesetz abgeleitet ist, erworben und verloren wird.

Mit dem vollkommenen Rechte ist die vollkommene Pflicht verbunden, jenes Recht nicht zu beschränken. Die vollkommne Pflicht besteht eben in der Nothwendigkeit, sich von aller Beschränkung der Freyheit, die nicht im Sittengesetze gegründet ist, folglich von jeder Beeinträchtigung des vollkommenen Rechts zu enthalten. Aber diese Pflicht entspringt so wenig aus dem Rechte, als das Recht aus der Pflicht, sondern beyde aus dem Sittengesetze und dem Verhältnisse desselben zur Freyheit des Willens.

Das vollkommene Recht kann durch keine Pflicht erhalten, und durch keine aufgehoben werden; jeder Mensch besitzt es durch seine natürliche Freyheit, und es wird ihm durch das Sittengesetz zuge-

sichert. Man kann dasselbe nur durch einen unrichtigen Begriff aus Pflichten ableiten.

Die Grundbegriffe von Pflicht und Recht lassen sich nur aus dem Verhältnisse des uneigennützigen Triebes zum eigennützigen, aber aus keinem dieser Triebe einzeln und für sich selbst betrachtet, und folglich weder aus der Vernunft, noch aus der Selbstliebe (dem eigennützigen Triebe) einseitig ableiten.

Weder einem bloß vernünftigen noch einem bloß sinnlichen Wesen können Pflichten und Rechte zukommen, weder der Gottheit noch dem vernunftlosen Thiere. Allein auch nicht aus jedem Verhältnisse zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, sondern nur aus demjenigen, welches die praktische Vernunft, die Vernunft als uneigennütziger Trieb, durch den Willen zur Sinnlichkeit, als dem eigennützigen, hat, ergiebt sich der Grundbegriff der Sittlichkeit. So lange noch der eine Theil der Philosophen denselben aus dem bloßen eigennützigen, durch Denkkraft nur geleiteten oder vielmehr berathenen Triebe, sie mögen denselben vernünftige Selbstliebe, oder den Trieb nach Glückseligkeit nennen; der andere Theil hingegen aus der bloßen (und zwar aus der — für das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge an sich vorzustellen — gehaltenen) Vernunft ableiten wird; aber auch so lange die Freunde der kritischen Philosophie, bey ihrer Ableitung der Sittlichkeit aus der praktischen Vernunft, die Selbstthä-

tigkeit dieser Vernunft mit der Freyheit des Willens verwechseln, und sich unter Willen nichts als Causalität der Vernunft denken werden: so lange wird es nicht bloß an allgemeingeltenden, sondern auch an wahren Principien der Moral und des Naturrechts fehlen müssen.

Gut und Gerecht.

20) Gut in der weiteren aber moralischen Bedeutung dieses Wortes heißt die Handlung des Willens, in wie ferne sie dem Sittengesetze gemäß ist; folglich nicht nur die pflichtmäßige, sondern auch die rechtmäßige Handlung.

21) Gerecht in weiterer Bedeutung ist die Willenshandlung, die dem Recht angemessen ist; folglich sowohl die Ausübung eines Rechts, als auch die Enthaltung von der Beeinträchtigung des Rechtes. Dieses letztere ist Gerechtigkeit in engerer Bedeutung; und da jene Enthaltung, oder die Unterlassung jeder willkührlichen Beschränkung der natürlichen Freyheit zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes, das Objekt der vollkommenen Pflicht ist, so ist alles Gerecht, was durch vollkommene Pflicht bestimmt ist. Gerechtigkeit ist daher die Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze in denjenigen Vorschriften, die aus demselben unmittelbar und ohne Ausnahme erfolgen. Ungerecht ist das Wollen, welches der vollkommenen Pflicht widerspricht. Unrecht heißt alles, was durchs Sittengesetz un-

möglich gemacht wird. Das **Ungerechte** begreift nur das in sich, was durch die allgemeinste Vorschrift desselben unmittelbar, und folglich ohne Ausnahme, unmöglich gemacht ist.

22) **Güte**, in der moralischen aber engeren Bedeutung des Wortes, in wie ferne man sie der **Gerechtigkeit** entgegen setzt, ist die Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze in denjenigen Vorschriften, die nicht unmittelbar und ohne andere Voraussetzung aus demselben erfolgen. Eine **gute** Handlung in diesem Sinne, ist eine solche, welche eine unvollkommene Pflicht erfüllt.

Die bisherige Unbestimmtheit der Begriffe von der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht, hat das Vorurtheil begünstiget, daß in der Güte mehr Moralität als in der Gerechtigkeit enthalten sey; wobey man unter andern vergessen zu haben scheint, daß es eine **Güte** geben könne, die nicht moralisch ist, aber keine solche **Gerechtigkeit**.

Pflichten und Rechte gegen uns selbst.

23) In Rücksicht auf unser eigenes Selbst ist die negative Beschränkung des eigennützigen Triebes, d. h. die Befriedigung desselben, die durch das Gesetz nothwendig ist, ein **Geboth**; die positive Beschränkung, die vorgeschriebene Enthaltung von einer Befriedigung, die durch das Gesetz unmöglich gemacht ist, ein **Verboth**; die weder gebothene

noch verbothene Befriedigung, ein Recht. Diese Gebothe, Verbothe und Rechte machen die Pflichten und Rechte gegen uns selbst aus.

Pflichten und Rechte gegen Andre.

24) Da der uneigennützige Trieb lediglich durch sich selbst, und keineswegs durch das Interesse des eigennützigen, sein Gesetz giebt, das er der Selbstliebe, aber nicht durch die Selbstliebe, vorschreibt, aus welcher er für die Gültigkeit seines Gesetzes schlechterdings keine Sanktion erhalten kann, noch nöthig hat, und da dieses Gesetz in allen Personen oder Subjekten des uneigennützigen Triebes eben dasselbe ist: so beschränkt es unsern eigennützigen Trieb durch die Person eines andern Menschen nicht weniger als durch unsere eigene; nur mit dem Unterschiede, daß der uneigennützige Trieb in unsrer eigenen Person unsern eigennützigen unmittelbar, der uneigennützige Trieb in der Person eines Andern aber unsern eigennützigen nur mittelbar, d. i. vermittelst des uneigennützigen in uns selbst, beschränken kann. Die vernünftige Natur eines Andern kann mir nur durch die meinige Gesetze vorschreiben.

25) Die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Nothwendigkeit der Beschränkung unsers eigennützigen Triebes in Rücksicht auf andere Personen heißt Pflicht gegen Andere; die durch dieses Gesetz bestimmte Möglichkeit der Be-

friedigung unsres eigennützigen Triebes in Rücksicht auf Andere, heißt Recht gegen Andere.

Die Pflicht gegen Andere begreift 1) die Nothwendigkeit, solche Handlungen zu unterlassen, durch welche der eigennützige Trieb gesetzwidrig in uns befriediget und in Andern beschränkt würde, Verbothe; 2) die Nothwendigkeit solcher gesetzmäßigen Handlungen, durch welche der eigennützige Trieb in uns beschränkt, in Andern aber befriediget wird, Gebothe.

Wohlthätigkeit.

26) Die freywillige Beschränkung des eigennützigen Triebes in uns, zur Befriedigung eben desselben Triebes in Andern, heißt Handlung der Wohlthätigkeit.

In dem allgemeinen Begriffe der Wohlthätigkeit ist keineswegs das Merkmal der sittlichen Güte enthalten, wenn derselbe richtig gedacht wird. Die Handlung der Wohlthätigkeit kann bald pflichtmäßig, bald bloß rechtmäßig, bald aber pflichtwidrig seyn, je nachdem dieselbe dem Willen durch das Sittengesetz entweder nothwendig, oder bloß möglich, oder unmöglich ist.

Pflicht ist die Handlung der Wohlthätigkeit nur in denjenigen Fällen, wo uns die Befriedigung des eigennützigen Triebes in Andern durch das Gesetz des Uneigennützigen in uns, und zwar in Rücksicht auf eben dasselbe Gesetz in Andern nothwendig gemacht wird.

Nicht

Nicht nur wer aus gröberem Eigennutz, d. i. lediglich in der Absicht, um wieder zu empfangen, sondern auch, wer aus dem feinern, ohne Rücksicht auf Wiedererstattung, aber bestimmt durch das Vergnügen an der Gestalt, den Talenten, der Gegenliebe u. s. w. im Andern, oder endlich aus dem feinsten, bloß um des Genusses willen, den das Wohlthun an und für sich gewährt, wohlthätig ist; — wer mit Einem Worte nicht aus Rücksicht auf die vernünftige Natur, aus Achtung gegen den Andern als Person (Subjekt des Sittengesetzes) Wohlthaten ausübt, hat in so ferne nicht aus Pflicht gehandelt.

Allein er kann recht gethan, und zwar innerlich rechtmäßig gehandelt haben, wenn seine in dem eigennützigen Triebe gegründete Handlung in einem gegebenen Falle nicht nur dem Sittengesetze nicht widerspricht, sondern auch mit der gesetzmäßigen Rücksicht auf ihre moralische Möglichkeit unternommen ist.

Die Handlung der Wohlthätigkeit ist pflichtwidrig, wenn sie in einem gegebenen Falle einer höhern Pflicht, das heißt einer solchen, die unmittelbarer und näher unter dem Sittengesetze enthalten ist, widerspricht.

Die Pflicht der Wohlthätigkeit ist unvollkommene Pflicht, weil sie nicht unmittelbar und ohne alle Voraussetzung, folglich auch nicht ohne Ausnahme aus dem Sittengesetze erfolgt.

Gerechtigkeit gegen Andre.

28) Die moralische Unmöglichkeit, die Person eines Andern (ein Subjekt des uneigennützigen Triebes) willkührlich den bloßen Forderungen des eigennützigen Triebes in uns unterzuordnen, ist unmittelbar Folge des Sittengesetzes; und daher ist die Enthaltung von einer solchen Unterordnung ohne Ausnahme durch das Sittengesetz nothwendig, d. h. vollkommene Pflicht.

29) Die Maxime, durch welche der freye Wille einem andern Gesetze als dem praktischen unterworfen wird, widerspricht unmittelbar dem Sittengesetze. Sie besteht aber in nichts anderm, als in der freywilligen Unterordnung einer Person (sie sey nun unsre eigne oder die eines Andern) unter die bloße Forderung unsers eigennützigen Triebes. Betrift sie eine andere Person, so wird der Wille derselben diese erste Bedingung der Erfüllung des Sittengesetzes, durch den Willen einer andern Person beschränkt; es wird der Freyheit des Andern ihr Vermögen, sich bloß nach dem praktischen Gesetze zu bestimmen, geraubt; ein freyes Subjekt des Sittengesetzes wird durch ein anderes freywillig dem bloßen Naturgesetze unterworfen, und ein Subjekt des uneigennützigen Triebes, welches sich in dieser Eigenschaft des eigennützigen Triebes nur als eines Mittels bedienen kann, wird durch ein anderes Subjekt dieser Art als ein bloßes Mittel dieses Triebes gemißbraucht.

In wie ferne die Erfüllung der vollkommenen Pflicht gegen Andere in der Achtung und Schonung der Rechte Anderer besteht, heißt sie Gerechtigkeit gegen Andere.

Zwang, Zwangsrecht, Zwangspflicht.

30) Der Zwang, oder diejenige Beschränkung der willkührlichen Befriedigung des eigennützigen Triebes, die nicht im Gesetz des uneigennützigen gegründet ist, steht an und für sich selbst mit diesem Gesetze in keinem Widerspruche. Der Mensch wird durch Naturnothwendigkeit nach physischen Gesetzen gezwungen, Eigenthum, Gesundheit, das Leben selbst aufzugeben; er leidet durch vernunftlose Thiere und durch wahnsinnige Menschen Zwang, wobey er sich nur über Unglück, nie über Unrecht und Ungerechtigkeit zu beklagen Ursache hat.

31) Ungerecht ist derjenige Zwang, der einer Person durch eine Person (die eigene oder eine andere) willkührlich und zur bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes zugefügt wird. Jede freywillige und nicht im Sittengesetze gegründete Beschränkung der natürlichen Freyheit der Person, oder, welches eben so viel heißt, jede Beeinträchtigung des Rechtes ist daher Zwang, und zwar ungerechter Zwang.

Die Gerechtigkeit gegen Andere besteht in der Enthaltung von aller willkührlichen Beschränkung

der freywilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes in Andern zur bloßen Befriedigung desselben Triebes in uns. Eine solche Beschränkung heißt **Zwang**, in wie ferne sie nicht im Gesetze des uneigennützigen Triebes gegründet ist. Also bestehet die Gerechtigkeit **in der Enthaltung vom Zwang**, der einem Andern zur Befriedigung unsres eigennützigen Triebes angethan würde.

Da die allgemeinste vollkommene Pflicht in der Nothwendigkeit besteht, sich aller solcher Maximen zu enthalten, durch welche die Freyheit, als die erste Bedingung der Ausübung des Sittengesetzes, beschränkt würde, die Einschränkung der Freyheit aber, die nicht durch die Freyheit selbst, vermittelst des praktischen Gesetzes, geschieht, **Zwang** ist, und wenn sie durch den Willen geschieht, **freywilliger Zwang**; so besteht auch die allgemeinste vollkommene Pflicht in der **Nothwendigkeit der Enthaltung von allem freywilligen Zwange.**

In wie fern unter Zwang jede Beschränkung der willkührlichen Befriedigung verstanden wird, die nicht im Gesetz der Freyheit gegründet ist, in so ferne wird hier durch denselben keineswegs bloß die physische, sondern auch die psychologische Ueberwältigung, durch List nicht weniger als durch Gewalt, überhaupt alles, was den Andern zu seinem Nachtheil und zu unserm Vortheil nöthigt, bezeichnet.

32) Der Satz, der den Begriff der vollkommenen Pflicht ausdrückt, oder der **Grundsatz** derselben heißt: **Du sollst keinen Menschen**

willkührlich zur bloßen Befriedigung deines eigennützigen Triebes zwingen.

33) Das Sittengesetz, welches dem Andern es unmöglich macht, mich freywillig zur bloßen Befriedigung seines eigennützigen Triebes zu zwingen, macht es mir möglich, von ihm nicht gezwungen zu werden; indem es ihm die Pflicht auflegt, mich nicht zu nöthigen, giebt es mir das Recht, mich nicht nöthigen zu lassen, und die Thatsache des unrechtmäßigen Zwanges, den er mir zufügt, setzt mich in den Stand, mein Recht, nicht gezwungen zu werden, durch Zwang geltend zu machen. Durch diesen vertheidigenden Zwang wird die Willkühr des Angreifers nur in Rücksicht auf eine solche Befriedigung seines eigennützigen Triebes beschränkt, die ihm ohnehin durch das Sittengesetz unmittelbar verbothen ist, während der Angegriffene keine andere Beschränkung seines eigennützigen Triebes hindert, als eine solche, die ihm nicht durch das Sittengesetz, sondern durch den eigennützigen Trieb des Andern gegen das Sittengesetz aufgelegt wird.

34) Rechtmäßig ist der Zwang nur dann und nur in so ferne, wenn und in wie ferne derselbe zur Zurücktreibung des unrechtmäßigen Zwanges gebraucht wird, und das Zwangsrecht ist die durch das Sittengesetz bestimmte Möglichkeit, unrechtmäßigen Zwang durch Zwang abzuhalten.

35) Jede vollkommene Pflicht heißt, in wie ferne ihre Uebertretung ein Zwangsrecht in dem Angegriffenen erzeugt, eine Zwangspflicht. Jede

Pflicht überhaupt, in wie ferne ihre Erfüllung der Willkühr und eigenen Beurtheilung des Verpflichteten überlassen werden soll, und daher nicht erzwungen werden darf, heißt Gewissenspflicht.

Die Zwangspflicht muß mit der Pflicht zu zwingen nicht verwechselt werden. Durch die Eine ist das Zwingen verbothen, durch die Andere gebothen; die Eine wird durch Enthaltung vom Zwang, die Andere durch Ausübung desselben erfüllt.

Das Zwangsrecht entsteht keineswegs aus der Pflicht zu zwingen in dem Angegriffenen, auch nicht aus der Zwangspflicht im Angreifer, und erfolgt überhaupt aus keiner Pflicht, sondern aus dem Sittengesetz, durch welches der Zwang dem Angreifer unmöglich, dem Angegriffenen aber unter Voraussetzung des Angriffes möglich wird.

Gewissensrecht und Naturrecht.

36) Das Zwangsrecht heißt das innerliche, in wie ferne der Zwang in einem gegebenen Falle durch keine Gewissenspflicht gebothen und verbothen ist; das äußerliche, in wie ferne der Zwang durch unrechtmäßigen Zwang, folglich durch ein äußerliches Faktum, möglich gemacht wird.

Das Zwangsrecht hört erstens auf ein innerliches Recht zu seyn, wenn mir in einem gegebenen Falle das Zurücktreiben des ungerechten Zwanges zur Gewissenspflicht wird. Da es mir unter dieser Voraussetzung nur durch meine vernünftige Natur nothwendig, durch die vernünf-

tige Natur des Andern hingegen nur möglich wird, den Andern zu zwingen; so ist meine innerliche Pflicht, diesen Zwang auszuüben äußerlich ein bloßes Recht; und ungeachtet der Zwang in Rücksicht auf meine Person (in foro conscientiae) pflichtmäßig ist, so bleibt er darum gleichwohl in Rücksicht auf die Person des Andern (in foro externo) bloß rechtmäßig.

Das Zwangsrecht hört zweytens auf ein inneres Recht zu seyn, wenn die Ausübung in einem gegebenen Falle durch eine Gewissenspflicht aufgehoben wird. Das Sittengesetz kann wohl unter gewissen Umständen dem Angegriffenen gebiethen, einen unrechtmäßigen Zwang zu leiden: allein dieser Zwang wird dadurch von der Seite des Angreifers, nicht rechtmäßig; der Angegriffene, der zu keiner Gewissenspflicht gezwungen werden darf, behält sein äußerliches Zwangsrecht auch wenn kein innerliches vorhanden ist, und der vertheidigende Zwang, der in Rücksicht auf die Person des Vertheidigers (in foro conscientiae) pflichtwidrig ist, bleibt darum gleichwohl in Rücksicht auf die Person des Angreifers (in foro externo) rechtmäßig.

37) In wie ferne das äußerliche Zwangsrecht durch keine Gewissenspflicht, die den unrechtmäßigen Zwang entweder zu leiden oder zurückzutreiben gebiethet, aufgehoben werden kann, in so ferne heißt es das strenge äußere Recht.

Die Strenge des Zwangsrechts besteht also in der äußerlichen Unverlierbarkeit, die demselben

durch das Sittengesetz zugesichert ist, aber keineswegs davon abhängt, daß die Ausübung desselben dem Angegriffenen durch das Sittengesetz nothwendig, sondern davon, daß dem Angreifer die Hinderung dieser Ausübung durch das Sittengesetz unmöglich gemacht wird.

38) Das innerliche Zwangsrecht ist ein Gewissensrecht und gehört in die Moral; das äußerliche strenge Zwangsrecht heißt das natürliche Recht, und macht das Objekt derjenigen Wissenschaft aus, für die der Name des Naturrechts durch den Sprachgebrauch bestimmt ist.

Unter Naturgesetz, in wie ferne dasselbe vom Sittengesetze unterschieden wird, begreift man die allgemeinen Regeln, welche Naturnothwendigkeit, physische Nöthigung, Zwang, ausdrücken. Der Mensch steht in Rücksicht nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf jeden andern Menschen, keineswegs unter bloßen Naturgesetzen, sondern, in wie ferne er einen Willen hat, unter dem Sittengesetze, dem Gesetze der Freyheit. Er darf also von keinem Menschen so lange nicht nach dem bloßen Naturgesetze (dem sogenannten Rechte des Stärkern) behandelt werden, als er nicht zuerst den Andern bloß nach diesem Gesetze behandelt hat. Das Gesetz der Freyheit, welches dem Einen verbiethet, die Person des Andern dem bloßen Naturgesetze zu unterwerfen, erlaubt es diesem Andern, um diese Unterwerfung zu verhindern, das bloße Naturgesetz gegen den Einen geltend zu machen.

39) Das natürliche Recht, oder das Naturrecht als Objekt der Wissenschaft dieses Namens, ist das sittliche Vermögen, andere Menschen nach bloßen Naturgesetzen zu behandeln, in wie ferne dasselbe von der unrechtmäßigen Behandlung nach diesen Gesetzen abhängt.

40) Die Wissenschaft des Naturrechts schränkt sich daher nur auf das äußerliche strenge Zwangsrecht ein, und begreift die vollkommenen Pflichten nur in so ferne, als sich ihre Erfüllung erzwingen läßt.

41) Der Satz, der den Begriff des äußerlichen strengen Zwangsrechts ausdrückt, ist daher der erste Grundsatz des Naturrechts, und heißt: Du darfst denjenigen, der dich zur bloßen Befriedigung seines eigennützigen Triebes zwingt, durch Zwang abhalten.

Dieser Satz gilt in der Moral nur bedingt, nämlich unter der Voraussetzung, daß das Zurücktreiben des Zwangs durch keine Gewissenspflicht gebothen oder verbothen ist; im Naturrechte aber unbedingt, weil hier nur von der äußern und in so fern unverlierbaren Rechtmäßigkeit die Rede ist.

Der Grundsatz, der den Begriff der vollkommenen Pflicht gegen Andere ausdrückt, muß von dem Satze, der den Begriff des äußerlichen Zwangsrechtes bezeichnet, genau unterschieden werden. Der eine gehört in die Moral, der andere ist der erste Grundsatz des Naturrechts, und die Vermengung oder Verwechselung dieser Sätze, hat die Vermen-

tzung oder Verwechselung der Moral und des Naturrechts zur Folge.

Der Begriff des Zwangsrechtes ist keinesweges mit dem Begriffe des vollkommenen Rechts gegen andere völlig gleichgeltend; und auch in dem Begriffe der Zwangspflicht bezeichnet das Wort Zwang ein Merkmal, das keinesweges schon in dem Begriffe der vollkommenen Pflicht an und für sich selbst liegt, sondern das erst zu demselben hinzu kömmt, wenn man das, unter der Voraussetzung der Uebertretung dieser Pflicht, als einer Conditio sine qua non, aus dem Sittengesetze erfolgende Recht zu zwingen, hinzudenkt.

Die Pflicht, sich von unrechtmäßigem Zwang zu enthalten, findet durch das Sittengesetz unmittelbar ohne alle andere Voraussetzung und ohne Ausnahme Statt, bedarf und verträgt in so ferne keine fremde Sanktion, und gehört in die Moral. Das Recht zu zwingen hingegen, das nur unter der Voraussetzung der Thatsache des unrechtmäßigen Zwanges Statt findet, giebt der vollkommenen Pflicht eine äußere Sanktion durch die physische Gewalt, deren rechtmäßigen Gebrauch der Angreifer zu befürchten hat. Nur in Rücksicht auf diese äußere Sanktion, oder, welches eben so viel heißt, nur in wie ferne ihre Erfüllung erzwungen werden darf — (in wie ferne sie ein forum externum zuläßt) gehört die vollkommene Pflicht ins Naturrecht. Auch jenes Dürfen, das Recht zu zwin-

gen, kommt nur als äußerliches, von der Thatsache des unrechtmäßigen Zwangs abhängiges Recht, und in wie ferne es durch Andere nicht gehindert werden darf, im Naturrecht in Betrachtung. Die Theorie von dem sittlichen Gebrauch desselben, so wie von seiner innerlichen Gültigkeit in Rücksicht auf den Angegriffenen, muß der Moral überlassen bleiben.

42) In wie ferne die positive Sanktion der bürgerlichen und politischen Gesetzgebung Zwang ist, die äußere Rechtmäßigkeit des Zwangs ihren Principien nach im Naturrecht festgesetzt wird, das Naturrecht aber die Wissenschaft des Sittengesetzes oder die Moral voraussetzt, in so ferne ist das Naturrecht das verbindende Mittelglied zwischen dem Gewissensrecht und dem positiven Recht, zwischen der sittlichen und der positiven Gesetzgebung.

Aus dieser Entwicklung läßt sich bestimmt angeben, was in den bisherigen verschiedenen Theorien des Naturrechtes, und in den einseitigen Vorstellungsarten, welche dieses Recht entweder von der bloßen Pflicht überhaupt, oder von der physischen Stärke, oder von der Selbstliebe, oder von der natürlichen Freyheit, oder von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen ableiten, zugleich Wahres und Falsches enthalten ist. Jede dieser Meynungen hat irgend etwas, das zum Begriffe des Naturrechts gehört, für den ganzen Begriff angenommen.

Es ergiebt sich aber auch, daß nichts als der Begriff von der strengen Rechtmäßigkeit, keineswegs aber der ganze Inhalt des Naturrechts, z. B. die Begriffe von Eigenthum, Verträgen, u. s. w. aus der Moral geschöpft werden können, und daß das Naturrecht seinem eigenthümlichen Inhalt nach von der Moral und dem positiven Rechte gleich wesentlich verschieden sey.

Siebenter Brief.

Ueber den bisher verkannten Unterschied zwischen dem uneigennützigen und dem eigennützigen Triebe, und zwischen diesen beyden Trieben und dem Willen.

Mit Recht, l. Fr., fordern Sie mich zur Erhärtung der Behauptungen auf, die ich bey meiner neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechtes als ausgemacht angenommen habe, und durch welche ich im menschlichen Begehrungsvermögen einen wesentlichen Unterschied sowohl zwischen einem uneigennützigen und einem eigennützigen Triebe, als auch zwischen diesen beyden Trieben und dem Willen voraussetze; einen Unterschied, aus dem sich, wenn er einmal zugegeben ist, alle in jener Darstellung von mir aufgestellten Grund-

Lehr- und Folgesätze, wie Sie mir gestanden haben, zu Ihrer völligen Befriedigung ergeben.

Es ist nicht zu läugnen, daß auch schon in der bisherigen Philosophie Verschiedenheiten zwischen diesen drey Vermögen des Gemüthes behauptet wurden. Allein die Philosophen, welche diese Verschiedenheiten zugaben, waren nicht nur unter sich darüber uneinig, worin sie dieselben bestehen lassen sollten; sondern sie hatten es noch mit einer sehr ansehnlichen Parthey aufzunehmen, welche alle auch noch so verschiedene Aeußerungen des Begehrungsvermögens aus dem einzigen eigennützigen Triebe abgeleitet wissen wollten, und folglich allen reellen Unterschied zwischen jenen drey Vermögen aufhoben.

Die philosophierende Vernunft ist in ihren bisherigen Repräsentanten mit sich selbst uneinig: „Ob es im menschlichen Begehrungsvermögen „überhaupt eine uneigennützige Triebfeder gebe oder „nicht, und ob dieselbe von der allgemein aner„kannten eigennützigen wesentlich verschieden sey „oder nicht."

Der Grund von dieser, wie von jeder andern Uneinigkeit unter den Repräsentanten der philosophierenden Vernunft, liegt in einem allen Partheyen gemeinschaftlichen Mißverständnisse. Er besteht nicht in den Momenten der Streitfrage, in welchen die Streitenden von einander abweichen, und über welche sie sich gegen einander erklären; sondern in denjenigen, die von ihnen allen gemeinschaft-

lich vorausgesetzt werden, und worüber es zwischen ihnen zu keiner Erklärung kömmt; nicht in den Behauptungen, welche sie sich einander entgegen setzen, sondern in denjenigen, welche sie ihren gegenseitigen Erörterungen als ausgemacht zum Grunde legen; nicht in den Irrthümern, die sie einander zur Last legen, sondern in einem Irrthume, den sie alle für Wahrheit halten. Daher ist auch jeder philosophische Streit ohne die Vermittlung eines Unpartheyischen endlos; und noch nie ist ein solcher Streit durch die Partheyen selbst, sondern immer nur durch die Dazwischenkunft eines Dritten, dem der gemeinschaftliche Irrthum der Streitenden in die Augen fiel, geschlichtet worden. So lange nicht dieser glückliche Zufall eintritt, wird die Streitsache durch die Partheyen selbst nur in Rücksicht auf dasjenige erörtert, worüber unter ihnen wirklich gestritten wird. Ist sie endlich in dieser Rücksicht von beyden Seiten so hell beleuchtet, als sie sich ungeachtet des gemeinschaftlichen Irrthums beleuchten läßt; haben beyde Partheyen die Gründe ihrer Behauptungen, so weit dieses unter jener Voraussetzung möglich ist, erschöpft: so wird der ganze Streit von einem unpartheyischen Zuschauer, als ein bloßer Wortstreit befunden, wobey die Partheyen bloß über die Zeichen eines Begriffes streiten, über den sie in Rücksicht auf das zwischen ihnen Ausgemachte in der Sache selbst einig sind. Nachdem sich die Philosophen über die eigennützige und uneigennützige Triebfeder der Handlun-

gen des Willens lange genug gestritten hatten; nachdem sie nach und nach alle möglichen Bedeutungen, in welchen eine sittliche Handlung, den bisherigen gemeinschaftlichen Prämissen zu Folge, uneigennützig, oder eigennützig heißen müßte, angegeben und verfochten hatten: traten endlich unpartheyische Beobachter ins Mittel, die aus eben diesen Prämissen zeigten, daß der ganze Streit lediglich den Namen von einer und eben derselben Sache beträfe; eine Entscheidung, die den Popularphilosophen sehr willwillkommen seyn mußte, indem sie sich durch dieselbe des mühsamen Problemes über den Unterschied zwischen der eigennützigen und uneigennützigen Triebfeder überhoben, und ihre bequeme Methode in einem sehr auffallenden, warnenden Beyspiele gerechtfertiget und bestätiget fanden.

Beyde über den uneigennützigen Trieb streitende Partheyen waren (wenigstens ihren Begriffen und Voraussetzungen nach) bisher darüber einig, **daß Lust und Unlust die Triebfeder nicht nur des unwillkührlichen Begehrens, sondern auch des willkührlichen, oder des Wollens seyen und seyn müßten.**

Hierüber waren sogar die **Stoiker** mit den **Epikuräern** stillschweigend einverstanden. Das Vergnügen, welches die **Stoa** aus der sittlichen Triebfeder ausgeschlossen wissen wollte, war kein anderes als das sinnliche, die **Wollust**. Hingegen machte das Vermögen, aus der Gesetzmäßigkeit

lust, und der Gesetzwidrigkeit Unlust zu schöpfen, einen Theil der vernünftigen Natur aus, in welcher diese Schule die Quelle der Sittlichkeit aufsuchte. Das Anständige um seiner selbst willen begehren hieß nichts andres, als in demselben unmittelbar und ohne Rücksicht auf die aus ihm erfolgenden Vortheile sein Vergnügen suchen und finden; und die Behauptung, daß die Tugend kein bloßes Mittel zur Glückseligkeit, sondern die einzige wahre Glückseligkeit selbst sey, hatte keinen andern Sinn, als: daß der Weise die Befriedigungen, welche Glückseligkeit zu heißen verdienen, in keinem andern Vergnügen, als welches er sich durch die tugendhafte Gesinnung selbst zu verschaffen weiß, und den Zustand, der für ihn Unglück heißen kann, in keinem andern Mißvergnügen antreffe, als demjenigen, welches er mit dem Laster von sich zu entfernen vermag.

Dadurch, daß man das Wollen ein vernünftiges Begehren nannte, hat man dem Willen nur ein durch Vernunft modificiertes Vergnügen, nur eine andere Art von Vergnügen als das bloß sinnliche, zur Triebfeder gegeben. Es war als etwas, das sich von selbst verstände, allgemein vorausgesetzt, daß der Wille keineswegs durch die Gründe der Vernunft an und für sich selbst, sondern nur durch das Vergnügen, das er in denselben und durch dieselben mittelbar oder unmittelbar anträfe, und durch das Mißvergnügen, das durch sie vermeidlich wäre, bestimmt würde.

Also

Also nicht die Frage: „Ob Vergnügen die „Triebfeder des Willens überhaupt, und folglich „auch des sittlichen Willens sey oder nicht?“ sondern die Frage: „Worin das Vergnügen bestehe, „das dem sittlichen Willen zum Grunde liege?“ hat die Philosophen bis jetzt in Partheyen getrennt, die sich nicht darüber stritten: Ob die Triebfeder der moralischen Gesinnung ein Vergnügen überhaupt, sondern, ob sie ein eigennütziges oder uneigennütziges Vergnügen heißen müsse?

Wir müssen hier den Gang dieser Streitsache durch die merkwürdigeren Wendungen, die er bis jetzt genommen hat und nehmen mußte, verfolgen, und uns vornehmlich der verschiedenen Bedeutungen zu bemächtigen suchen, in welchen die Ausdrücke: eigennütziges und uneigennütziges Vergnügen, dabey zur Sprache gekommen sind.

Man setzt das Angenehme dem Nützlichen entgegen, und versteht unter dem letztern in weiterer Bedeutung alles, was ein Mittel zum Vergnügen (oder zur Vermeidung des Mißvergnügens) ist, und was daher nur durch diesen Zweck Triebfeder des Begehrens wird, das Mittel mag nun an und für sich angenehm seyn oder nicht. Die Bedeutung des Wortes Angenehm ist alsdann auf das Vergnügen an und für sich, oder auf den bloßen Genuß eingeschränkt. In einem engern Sinne bezeichnet das (bloß) Nützliche ein Mittel, welches entweder durch ein positives Mißver-

gnügen, oder durch Aufopferung eines kleineren Vergnügens ein größeres erzielt. Das Angenehme bezeichnet dann im Gegensatze mit diesem Nützlichen nicht nur das Vergnügen selbst, sondern auch ein Mittel zu einem gegenwärtigen Vergnügen, in wie ferne dabey auf ein größeres zukünftiges, das dadurch verloren geht, keine Rücksicht genommen wird. In dem engsten Sinne, den man gemeiniglich durch das Beywort Wahrhaft andeutet, versteht man unter dem Nützlichen dasjenige, was als Mittel zur Glückseligkeit, das heißt zum Zustande des Vergnügens in seiner größten Lebhaftigkeit, Dauer und Mannigfaltigkeit während der gesammten Existenz der Person — Triebfeder des Begehrens ist. Das Angenehme, welches diesem Nützlichen entgegen gesetzt ist, hat den größten Umfang, und begreift auch denjenigen (falschen) Nutzen in sich, der auf Kosten der Glückseligkeit gesucht wird. Das Nützliche in der ersten Bedeutung hat vorzüglich für den Wollüstling, in der zweyten für den Geizigen, in der dritten für den Mann, der Lebensklugheit besitzt, Reitz. Der Geitzige macht das Mittel zum Zweck, den er darüber aus dem Auge verliert. Er kennt nichts als Nutzen, und keine Glückseligkeit. Man hat nicht selten unter der eigennützigen Triebfeder das Nützliche bloß in der zweyten Bedeutung verstanden, und sonach die von derselben verschiedne Triebfeder der Lebensklugheit mit dem Namen der Uneigennützigen beehrt. Der Streit über die Frage:

Ob der Trieb nach Glückseligkeit, über dessen Vorhandenseyn alle Partheyen einig sind, eigennützig oder uneigennützig sey? rührte nicht selten lediglich daher, daß diejenigen, die diesen Trieb eigennützig genannt wissen wollten, das Wort Nutzen in der dritten, ihre Gegner aber in der zweyten Bedeutung verstanden haben. Dieser Wortstreit konnte auch diejenigen entzweyen, die übrigens unter sich einig waren, die sittliche Triebfeder in dem Vergnügen bestehen zu lassen, das aus der Idee der Glückseligkeit geschöpft wird.

Je nachdem man diese Idee entweder nur auf das gegenwärtige Leben einschränkte, oder auch auf ein zukünftiges ausdehnte, wurde auch die Eigennützigkeit des Triebes nach Glückseligkeit verschiedentlich bestimmt. Es hat Supernaturalisten gegeben, welche die Handlungen, die durch die bloße Rücksicht auf die Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebens bestimmt würden, eigennützig und nichtsittlich, diejenigen aber, welche die zukünftige und ewige Seligkeit zum Zweck haben, uneigennützig und sittlich genannt wissen wollten; während mancher naturalistische Gegner der Religion gerade in den letztern Handlungen eine Art von unnatürlicher Eigennützigkeit gefunden zu haben glaubte, die mit der Sittlichkeit durchaus nicht bestehen könnte.

Einen weit bestimmteren Sinn hat der Ausdruck: uneigennütziges Vergnügen, wenn

darunter das sympathetische, das heißt, dasjenige Vergnügen verstanden wird, das aus der Wahrnehmung des Vergnügens an andern Menschen unmittelbar geschöpft wird. Daß es in diesem Sinne ein uneigennütziges Vergnügen gebe, ist allgemein eingestanden; daß aber dasselbe die Triebfeder des sittlichen Willens sey, ist nur von einigen behauptet worden, denen von ihren Gegnern unter andern eingewendet wurde, daß ihr Begriff von der Sittlichkeit nur auf Pflichten gegen Andere eingeschränkt, und folglich zu enge wäre.

In einem noch bestimmteren Sinne heißt dasjenige Vergnügen uneigennützig, das nicht bloß aus dem Vergnügen, sondern auch aus dem Nutzen anderer Menschen quillt, und demjenigen entgegen gesetzt ist, das aus dem Nutzen anderer nur mittelbar, d. h. in wie ferne derselbe unsern eigenen befördert, entspringt, und das in engerer Bedeutung eigennützig heißt. In wie ferne durch das unmittelbare Vergnügen an fremden Nutzen, das Vergnügen an fremden Vergnügen, oder Sympathie, vorausgesetzt wird, in so ferne ist eine in dieser Bedeutung uneigennützige Handlung nur dadurch denkbar, daß in einem gegebenen Falle das sympathetische Gefühl durch kein ihm entgegen stehendes und stärkeres selbstisches überwogen wird; wobey es auf die größere oder geringere Zartheit der Nerven, und auf alle die zufälligen äußeren Umstände ankömmt, durch welche das sinnliche Interesse

am fremden Wohl mehr oder weniger belebt wird, als das sinnliche Interesse am eigenen. Von diesen Umständen müssen diejenigen den sittlichen Willen abhängen lassen, die unter der uneigennützigen Triebfeder desselben das sympathetische Gefühl verstehen.

Wird unter dem uneigennützigen Vergnügen in einer noch genauer bestimmten Bedeutung das Vergnügen gedacht, das aus der Idee der Glückseligkeit anderer Menschen geschöpft wird, so muß man das Vergnügen an eigener Glückseligkeit, und die Handlungen, die dasselbe zur Triebfeder haben, eigennützig nennen. Jede von diesen zwey verschiedenen Arten des Vergnügens wurde von einer besondern Parthey für den einzig möglichen Bestimmungsgrund der sittlichen Gesinnung angenommen, und dieser daher von der einen, unter dem Namen des Wohlwollens, für uneigennützig, von der andern, unter dem Namen der Selbstliebe, für eigennützig erklärt.

Andere glaubten diesen Streit dadurch entschieden zu haben, daß sie behaupteten, der Trieb nach Glückseligkeit, der allerdings die einzige Quelle der Sittlichkeit wäre, könne weder eigennützig noch uneigennützig genannt werden, indem sich das ganze Objekt dieses Triebes, die wahre und vollständige Glückseligkeit, nur in der Befriedigung sowohl der sympathetischen als der selbstischen Neigungen zusammengenommen denken lasse. Da beyde Nei-

gungen durch die Natur dem menschlichen Herzen eingepflanzt wären, so könnte zwischen denselben nur dann und nur in so ferne ein Streit entstehen, wenn und in wie ferne die Befriedigung von beyden durch den Widerstreit zwischen den äußeren Umständen, von denen sie abhinge, unmöglich gemacht würde. Dieser Streit würde durch die Vernunft entschieden, welcher es zukomme, zu untersuchen, ob in dem gegebenen Falle die Befriedigung der sympathetischen Neigung, die aus der Unternehmung der Handlung erfolgen müßte, größer sey als die Befriedigung der selbstischen, welche von der Unterlassung derselben zu erwarten wäre; worauf dann der Wille durch das Vergnügen an der vorausgesehenen größeren Befriedigung unausbleiblich zur Handlung bestimmt würde.

Da es bey dieser Theorie der Sittlichkeit nicht die Art, sondern lediglich die größere Quantität des Vergnügens ist, welche bey Collisionsfällen als sittliche Triebfeder den Ausschlag giebt, da die Befriedigung der geselligen sowohl als der selbstischen Neigung nur in so ferne über die andere die Oberhand erhält, als sie Mittel zu einem größeren Genuß ist, so kann man freylich den Vertheidigern dieser Vorstellungsart nicht Unrecht geben, daß sie die Frage: Ob die ursprüngliche und höchste Triebfeder des Willens, diejenige, die in den Fällen der Collision zwischen den selbstischen und sympathetischen Neigungen entscheidet, eigennützig oder

uneigennützig sey? als eine leidige Veranlassung zu bloßen Wortstreitigkeiten von der Hand weisen.

Durch die nähere Bestimmung des Begriffes vom Vergnügen überhaupt, als einer Gattung, hat der Streit über die Uneigennützigkeit der sittlichen Triebfeder eine andere Wendung erhalten. Man unterschied nun das bloße Vergnügen überhaupt von dem Wohlgefallen, durch welches dasselbe begleitet wird. Das Eine ist etwas, das sich lediglich auf das vorstellende Subjekt, das Andere etwas, das sich auf ein vorgestelltes Objekt bezieht. Das Eine ist ein mehr oder weniger klares, aber immer undeutliches Bewußtseyn unsres eigenen Zustandes, Gefühl einer Veränderung in uns, die mit einem Triebe übereinstimmt, ein Gemüthszustand, der, in wie ferne er nur als Befriedigung des Bedürfnisses leicht und stark afficiert zu werden interessiert, an und für sich selbst eigennützig genannt werden muß. Das Andere hingegen ist nach der Beschaffenheit des Objektes verschieden, und ist bald eine bloße Folge, bald aber der Grund des Vergnügens, welches sonach in einem vorzüglichern engern Sinne bald eigennützig, bald uneigennützig heißen kann. In dem ersten Falle gefällt das Objekt nur um des angenehmen Zustandes willen, in welchen das Subjekt durch dasselbe versetzt wird; der Grund des Wohlgefallens liegt im Genusse. Im zweyten Falle gefällt das Objekt um seiner selbst willen; der an-

genehme Zustand des Subjektes erfolgt aus dem Wohlgefallen am Objekte, und der Grund des Genusses liegt im Wohlgefallen.

Wenn bey dieser an fruchtbaren Winken allerdings reichhaltigen Theorie, die Frage über die Uneigennützigkeit der sittlichen Triebfeder nicht vielmehr durch einen blendenden Einfall abgewiesen, als gründlich beantwortet werden soll, so muß der Begriff des Wohlgefallens, der hier eine so wichtige Rolle spielt, und den man gleichwohl in einer höchst auffallenden Unbestimmtheit gelassen hat, genau bestimmt werden.

Man hat noch sehr wenig für die Bestimmtheit dieses Begriffes gewonnen, wenn man sich nicht weiter darüber zu erklären weiß, als daß man durch denselben den Beyfall denken müsse, den der Verstand dem Objekte des Vergnügens giebt. Denn es fragt sich: Was heißt dieser Beyfall? Als eine Handlung des Verstandes muß er in einem Urtheile bestehen, als Beyfall in einem Urtheile, das Uebereinstimmung ankündigt, und als Wohlgefallen muß er von dem Urtheile verschieden seyn, welches eine bloße Ueberzeugung ausmacht. Ein Gegenstand überzeugt, in wie ferne er mit der Vorstellung, die wir von ihm haben, übereinstimmt; er gefällt, in wie ferne er durch die Vorstellung, die wir von ihm haben, mit uns selbst übereinstimmt. Dem Beyfalle der Ueberzeugung liegt die Uebereinstimmung zwischen

Vorstellung und Objekt zum Grunde, und er ist ein Urtheil, durch welches dem Begriffe, den wir vom Objekte haben, das Prädikat Wahr beygelegt wird. Dem Beyfalle des Wohlgefallens liegt die Uebereinstimmung zwischen dem vorstellenden Subjekte und dem vorgestellten Objekte zum Grunde, und er ist ein Urtheil, durch welches wir dem Objekte die Prädikate Angenehm, oder Schön, oder Sittlichgut beylegen, je nachdem dasselbe durch die Vorstellung, die wir davon haben, entweder mit den physischen und in so ferne bloß sinnlichen, oder mit den ästhetischen, oder mit den moralischen Anlagen des vorstellenden Subjektes, und den durch dieselben bestimmten Forderungen übereinstimmt.

Der Grund des Urtheils, durch welches einem Objekte das Prädikat Angenehm beygelegt wird, liegt in dem Vergnügen, das dem Urtheile vorhergeht, und durch welches sich die Uebereinstimmung des Objektes mit dem sinnlichen Triebe des Subjektes allein anzukündigen vermag; und hierin besteht die Eigennützigkeit des physischen Vergnügens. Der Grund des Urtheils, durch welches einem Objekte das Prädikat Sittlichgut beygelegt wird, darf also nicht in dem Vergnügen liegen, und dieses darf nicht dem Urtheile vorhergehen, sondern muß erst auf dasselbe und aus demselben erfolgen, wenn das sittliche Vergnügen uneigennützig seyn soll. Das sittliche Wohlgefallen müßte also einerseits mit dem Beyfalle der Ueberzeugung, oder

dem Urtheil über die Wahrheit gemein haben, daß es, wie dieses, nicht durch Vergnügen bestimmt werden darf, d. h. uneigennützig ist; andererseits aber mit dem physischen Wohlgefallen, oder dem Urtheile über bloße Annehmlichkeit, daß es, wie dieses, die Uebereinstimmung des Gegenstandes nicht mit der Vorstellung, sondern mit dem vorstellenden Subjekte betrifft, daß es kein logisches und theoretisches Urtheil ist.

Nach diesen Voraussetzungen entsteht die Frage: Worin liegt der bestimmende Grund des sittlichen Wohlgefallens, das heißt, desjenigen Urtheils über die Uebereinstimmung eines Objekts mit den sittlichen Anlagen des Subjektes, das dem sittlichen Vergnügen vorhergehen muß? Da man unter Sittlichkeit nichts als die Gesetzmäßigkeit des Wollens versteht, so kann man unter den sittlichen Anlagen nichts als den Willen selbst und die Vermögen des Gemüthes denken, von denen das Gesetz des Willens, so weit sich dasselbe im Bewußtseyn ankündiget, abhängt. Das Objekt aber, das mit diesen Anlagen übereinstimmt, kann nichts andres seyn, als eine Handlung des Willens, die jenem Gesetze gemäß ist. Das sittliche Wohlgefallen muß also das Urtheil über die Gesetzmäßigkeit einer Willenshandlung seyn; und das Prädikat Gut, das durch dieses Urtheil aufgestellt wird, kann nichts als diese Gesetzmäßigkeit bedeuten.

Da das Gesetz des Willens das Eigenthümliche hat, daß es bey aller seiner Nothwendigkeit gleichwohl durch den Willen selbst übertreten werden kann; da eine Handlung des Willens dadurch, daß sie sittlich nothwendig ist, nicht unvermeidlich wirklich wird: so läßt sich das sittliche Wohlgefallen oder das Urtheil über die Gesetzmäßigkeit einer Handlung des Willens unterscheiden: erstens, in das Urtheil über die Gesetzmäßigkeit der Handlung die geschehen soll, und zweytens in das Urtheil über die Gesetzmäßigkeit der Handlung die geschehen ist; eine Unterscheidung, die für den Gegenstand unserer Untersuchung von entscheidender Wichtigkeit ist, und daher genauer entwickelt werden muß. Das Eine von diesen beyden Urtheilen geht der sittlichen Handlung vorher, das Andere folgt auf dieselbe; das Eine betrifft die Gesetzmäßigkeit einer Handlung, von der dem Willen das Gegentheil noch immer physisch möglich ist; das Andere betrifft die Wirklichkeit der schon vorhandenen gesetzmäßigen Handlung; das Eine enthält den Beyfall, der dem bloßen Gesetze, das Andere den Beyfall, der der Handlung nach dem Gesetze gegeben wird; das Eine ist von der Wirklichkeit des sittlichen Entschlusses ganz unabhängig, und hat oft kein Vergnügen, sondern Mißvergnügen über die Einschränkungen, die vom Gesetze vorgeschrieben werden, zur Folge, das Andere hängt von der Wirklichkeit des sittlichen Entschlusses ab, und hat unvermeidlich das Vergnügen der Zufriedenheit und Achtung gegen sich selbst zur

Folge. Das Urtheil, daß die Handlung geschehen soll, findet auch dann Statt, und bleibt unwiderruflich dasselbe, wenn die Handlung auch nicht wirklich, oder wenn sogar ihr Gegentheil wirklich geschieht; daher muß dieses Urtheil von dem Vergnügen und Mißvergnügen, das aus der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Handlung erfolgt, ganz unabhängig seyn. Das Urtheil, daß die Handlung, die geschehen sollte, geschehen sey, ist eben so zufällig als die Wirklichkeit, die durch dasselbe vorausgesetzt wird, und die keineswegs aus der Gesetzmäßigkeit unvermeidlich nothwendig erfolgt, und in so ferne ist auch das Wohlgefallen an der Wirklichkeit der gesetzmäßigen Handlung von dem Wohlgefallen an der Gesetzmäßigkeit unabhängig.

Welche von diesen beyden Arten des Wohlgefallens enthält nun den Grund des sittlichen Wollens, oder desjenigen Vergnügens, durch welches der Wille zu einer sittlichen Handlung bestimmt werden muß?

Vielleicht etwa das Wohlgefallen an der Wirklichkeit der gesetzmäßigen Handlung? Allein dieses setzt ja eben diese Wirklichkeit voraus, die durch das aus ihm erfolgende und den Willen bestimmende Vergnügen erklärt werden soll. Das Vergnügen wäre zugleich Grund und Folge der wirklichen Handlung des Willens, und diese zugleich Grund und Folge des Vergnügens; ja, das Wohlgefallen selbst, in wie ferne es die Wirklichkeit der

Handlung, diese aber das Vergnügen voraus setzt, das aus dem Wohlgefallen erfolgt, wäre zugleich Grund und Folge sowohl des Vergnügens als der wirklichen Handlung.

Diese Zirkel können nur durch einen sehr leicht aufzuhebenden Schein verdeckt werden, wenn man etwa behaupten wollte: „Das Vergnügen an der „vorausgesehenen Wirklichkeit der sittlichen „Handlung könne ohne Ungereimtheit zugleich als „Grund und Folge dieser Wirklichkeit gedacht wer„den.“ Denn diese Wirklichkeit läßt sich doch nur in so ferne voraussehen, als sie vom Willen abhängt, und hängt durch das den Willen bestimmende Vergnügen nur in so ferne vom Willen ab, als sie vorausgesehen wird. Außerdem dringt sich die Hauptfrage von selbst auf: **Wie** hängt das Vergnügen mit der vorausgesehenen wirklichen Handlung zusammen? oder, was ist in der wirklichen Handlung dasjenige, woraus das Vergnügen erfolgt, das in der Voraussehung den Willen bestimmt? „Die Sittlichkeit“ ist die einzig denkbare Antwort auf diese Frage: „oder die Uebereinstimmung der „Handlung mit dem Gesetze des Willens ist das„jenige, wodurch die vorausgesehene wirkliche Hand„lung Grund des Vergnügens wird.“ So wäre denn also das Vergnügen an der Handlung eine Folge des Urtheils über die Gesetzmäßigkeit derselben, des Urtheils, daß die Handlung geschehen soll, des Wohlgefallens von der ersteren Art.

In diesem Falle müßte also das Vergnügen, durch welches der Wille sittlich zu handeln bestimmt würde, eine unvermeidlich nothwendige Folge des Urtheils seyn, daß die Handlung geschehen soll, und daher, so oft jenes Urtheil Statt findet, auch die sittliche Handlung unvermeidlich erfolgen. Wo diese Handlung nicht wirklich oder ihr Gegentheil wirklich geworden wäre, müßte auch jenes Urtheil nicht da gewesen seyn; wo sie nicht geschah, hätte sie auch nicht geschehen sollen; und wo sie geschehen sollte, wäre das Nichtgeschehen unmöglich gewesen.

So sehr auch diese Folgerungen, durch welche alle Zurechnung, und mit derselben aller Unterschied zwischen sittlichen und nichtsittlichen Handlungen aufgehoben wird, dem moralischen Gefühle und dem Zeugnisse des Gewissens widersprechen, so wenig können sie von den Philosophen, welche das Vergnügen, sie mögen es auch uneigennützig oder eigennützig nennen, als die sittliche Triebfeder annehmen, ohne Inkonsequenz geläugnet werden. Sie werden auch wirklich von mehreren eingestanden, welche die Sittlichkeit des Wollens in der Uneigennützigkeit des Vergnügens, durch welches der Wille bey gewissen Handlungen bestimmt wird, entdeckt, und eben dadurch einen innern Unterschied zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit festgesetzt zu haben glauben. Der Umstand, daß sich aus diesem Unterschiede die Zurechnung der unsittlichen Handlung nicht begreifen läßt, bekümmert

sie um so weniger, da sie in dem Begriffe derselben nichts weiter als eine der Menschheit wohlthätige Täuschung zu finden glauben. Ihnen muß gezeigt werden, daß ihr Begriff vom uneigennützigen Vergnügen, durch ihren Begriff vom Willen aufgehoben wird.

Das Vergnügen, das ihrer Theorie zufolge den Willen zur sittlichen Handlung bestimmt, ist dadurch uneigennützig, weil es aus dem Urtheile, daß die Handlung geschehen soll, aus dem Wohlgefallen an der bloßen Gesetzmäßigkeit erfolgt. Allein nach ihrem Begriffe vom Willen muß auch dieses Urtheil, folglich das sittliche Wohlgefallen selbst, in einem vorhergehenden und dasselbe bestimmenden Vergnügen gegründet, und daher eigennützig seyn. Sobald einmal vorausgesetzt wird, daß der Wille überhaupt durch Vergnügen bestimmt werden müsse, so kann man sich unter dem Gesetze des Willens nur eine solche Vorschrift der Vernunft denken, die lediglich durch Vergnügen für den Willen Nothwendigkeit erhält (Gesetz wird), und die daher von dem Willen nur in so ferne befolgt werden kann, als er durch Vergnügen dazu bestimmt wird. Ich kann also unter jener Voraussetzung nur in so ferne das Urtheil fällen, daß die Handlung geschehen soll (daß sie für meinen Willen gesetzmäßig ist), als die Vorschrift zu derselben durch Vergnügen zum Gesetz erhoben wird, oder, welches dasselbe heißt, als ich die Rechnung meines Vergnügens dabey finde.

Das sittliche Vergnügen ist also nicht bloß als Vergnügen überhaupt, sondern insbesondere auch als das sittliche in engster Bedeutung des Wortes Eigennützig, weil es, wie das physische Vergnügen, mit keinem andern Wohlgefallen als einem solchen verknüpft ist, das selbst wieder nur aus dem Vergnügen erfolgt. Der Streit über die uneigennützige Triebfeder ist also auch durch die Wendung, die er durch die Unterscheidung zwischen Vergnügen und Wohlgefallen erhalten hat, ein bloßer Wortstreit geblieben, und die Vertheidiger der Uneigennützigkeit fechten für ein Wort ohne Begriff.

Der Vorwurf: die behauptete Uneigennützigkeit der sittlichen Triebfeder durch die Erklärung derselben wieder aufgehoben zu haben, scheint die engländischen Vertheidiger des moralischen Sinnes in so ferne weniger zu treffen, als sie den Grund des sittlichen Vergnügens in einem angebornen besondern Gefühlvermögen bestehen lassen, das sich als ein solches nicht weiter begreifen ließe, und welches die Sittlichkeit einer Handlung durch ein unerklärbares Vergnügen im Bewußtseyn ankündigte. Sie nennen das Vergnügen, welches den Willen zu einer Handlung bestimmt, eigennützig, wenn dasselbe nicht unmittelbar aus der Handlung selbst, sondern aus den Folgen derselben — uneigennützig, wenn es aus der Handlung selbst, ohne Rücksicht auf die Folgen, geschöpft wird. Das durch ein solches Vergnügen bestimmte Wollen ist ihnen das sittliche.

Allein

Allein das Wort uneigennützig wird auch in diesem Systeme nicht weniger als in jedem andern, das den Willen durch Vergnügen bestimmt werden läßt, gemißbraucht, indem es gebraucht wird, Handlungen, die nur der Art nach verschieden sind, durch die Benennung einer verschiedenen Gattung zu bezeichnen. Das Vorgefühl des Vergnügens, das aus einer künftigen Handlung unmittelbar geschöpft wird, ist freylich auf eine andere Art eigennützig, als dasjenige, das sich auf die bloßen Folgen der Handlung gründet; aber darum nichts weniger als uneigennützig, sobald es als Bestimmungsgrund des Willens gedacht wird. Nutzen ist Mittel des Vergnügens, und eigennützig ist alles Interesse, das in der Tüchtigkeit zum Vergnügen gegründet ist. Jedes Vergnügen, das nur aus einem andern Vergnügen erfolgt, und jede Handlung, die bloßes Mittel zum Vergnügen ist, muß in so fern eigennützig heißen. Die Willenshandlung, die sich nur als Grund und Folge eines Vergnügens, dasselbe mag aus dem Vergnügen anderer Menschen geschöpft werden oder nicht, denken läßt, hat keinen andern Zweck als eigenes Vergnügen, ist also bloßes Mittel zum eigenen Vergnügen, ist also in eigentlicher Bedeutung des Wortes eigennützig.

Uneigennützig in eigentlicher Bedeutung würde daher das moralische Vergnügen nur dann und nur in so ferne heißen können, wann und in wie ferne

dasselbe nicht als Grund, sondern nur als Folge der sittlichen Handlung gedacht werden könnte. Das sittliche Wollen würde Objekt des sittlichen Vergnügens, dieses aber keineswegs das Objekt von jenem seyn können; das Vergnügen erfolgte aus der Handlung, aber nicht die Handlung aus dem Vergnügen; die Handlung würde das Vergnügen nur in so ferne zur Folge haben, als sie dasselbe nicht zum Bestimmungsgrund hatte, und der Wille würde nur in so ferne sittlich handeln können, als er zu handeln vermag, ohne dazu durch Vergnügen bestimmt zu werden. Eine sittliche Handlung um des Vergnügens willen das daraus erfolgt vornehmen wollen, würde nichts anders seyn, als ein Mittel ergreifen, das seinen Zweck aufhebt. Die Tugend würde sich in so ferne selbst belohnen, als Vergnügen aus ihr entspringt; aber dieses würde auch nur in so ferne aus ihr entspringen, als der Tugendhafte dasselbe nicht zum Zweck seiner Handlung gemacht, als er schlechterdings auf allen Lohn Verzicht gethan hat. Die Sittlichkeit würde die Gottheit seyn, deren Willen man nicht in so ferne thut, als man sie liebt, sondern, die man nur in so ferne liebt, als man ihren Willen thut.

Daß dieser Begriff von Uneigennützigkeit allen durch die bisherige Philosophie angenommenen Grundbegriffen der Moralität geradezu widerspreche, und daß daher, wenn derselbe anders richtig ist, die Uneigennützigkeit in keinem bisherigen Systeme der

Moral mehr als dem bloßen leeren Namen nach anzutreffen sey, darf nun wohl nicht erst gezeigt werden. Desto sorgfältiger muß aber dieser neue und der Kantischen Philosophie ganz eigenthümliche Begriff in seinen wesentlichen Merkmalen erörtert und gegen die Widersprüche gesichert werden, welche er nach allen bisherigen Vorstellungsarten zu enthalten scheinen muß.

Das allgemeine Vorurtheil, daß die Vernunft nur durch Lust und Unlust den Willen zu bestimmen vermöge, und daß daher das sogenannte vernünftige Vergnügen die Triebfeder der Sittlichkeit sey, wird durch nichts so sehr als durch die allgemeine Unbestimmtheit aller bisherigen Begriffe vom Willen unterstützt. Jeder dieser Begriffe enthielt freylich Ein wahres Merkmal des Willens. Aber diese Merkmale waren immer nur solche, die dem Willen mit andern Zuständen des Gemüthes gemein sind, und unter denen bis jetzt das einzige fehlte, welches dem Willen eigenthümlich ist, und wodurch er sich von allen mit ihm verwandten Zuständen des Gemüthes auszeichnet. Man hat allerdings in so ferne dem Sprachgebrauche gehuldiget, als man unter Begehren in weiterer Bedeutung, und als Gattung, das unwillkührliche und das willkührliche Begehren als verschiedene Arten zusammen faßte, und unter dem Einen das Begehren in engerer Bedeutung, unter dem Andern aber das Wollen verstand. Allein, da es diesen Be-

griffen an Bestimmtheit gebrach, so war, bey aller Eintracht über Worte, der Streit über die Bedeutung derselben unvermeidlich, so oft man sich über den Unterschied zwischen Wollen und Begehren zu einer genaueren Rechenschaft zog.

Es sind freylich unläugbare Thatsachen, Erstens, daß beym Wollen sowohl, als beym unfreywilligen Begehren, derjenige Trieb, der nur durch Lust und Unlust in Thätigkeit gesetzt werden kann, — Zweytens, daß beym Wollen außer jenem Triebe auch noch die Vernunft auf eine besondere Weise — geschäftig ist. Diese beyden unstreitigen Thatsachen des Bewußtseyns sind die unstreitige Veranlassung gewesen, den Willen für den durch Vernunft geleiteten Trieb nach Vergnügen zu halten; eine Meynung, die das Gemeinschaftliche aller bisher verschiedenen Theorien des Willens und der Sittlichkeit begreift, und eben darum die genaueste Prüfung erfordert.

Es ist allerdings Thatsache des Bewußtseyns, daß beym Wollen auch ein unwillkührliches Begehren Statt findet, und es ergiebt sich durch Reflexion über dieses Begehren, daß dasselbe Vergnügen zum Objekt und zum Grunde habe. Allein es ist nicht weniger eine Thatsache des Bewußtseyns, daß das Wollen etwas mehr als ein bloßes unwillkührliches Begehren ist, daß bey jenem Gemüthszustande

eine besondere Handlung vorkomme, welche Entschluß heißt, und welche durch Reflexion über dieselbe von der Forderung des unwillkührlichen Begehrens unterschieden wird. Wir sind uns dieses Entschlusses, als der eigenthümlichen Handlung unsres Ichs (der Person in uns) bewußt, und insbesondere als derjenigen Handlung, durch welche wir zwar die Forderung des Begehrens weder aufstellen noch aufheben, aber doch die Befriedigung derselben gestatten oder versagen können. Diese Befriedigung oder Nichtbefriedigung muß von jener Forderung genau unterschieden werden. Die Forderung des bloßen Begehrens ist keine Handlung des Willens, ungeachtet sie beym Wollen vorkommt. Die Befriedigung ist zwar Objekt dieser Forderung; aber sie ist nur bey den unwillkührlichen Handlungen zugleich auch die Wirkung der Forderung. Bey den Handlungen des Willens ist sie Wirkung des Entschlusses. Sie ist ein nothwendiger Gegenstand des unwillkührlichen Begehrens; aber nur ein zufälliger des Wollens, welches auch die Nichtbefriedigung hätte beschließen können.

Wenn man nun die Forderung des Begehrens, in wie ferne das Vergnügen für sie Grund und Folge, d. i. Zweck ist, eigennützig nennt; so ist freylich kein Wollen ohne eine Forderung des eigennützigen Triebes, aber auch keines durch diese Forderung allein denkbar. Die Wirkung des eigennützigen Triebes geht in der Person vor, die sich

dabey mehr leidend als thätig verhält, ist unwillkührlich. Dasjenige, wodurch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieser Forderung ein Wollen wird, geht nicht bloß in der Person vor, die sich dabey mehr thätig als leidend verhält; sondern ist Handlung der Person selbst, und ist willkührlich. Daraus also, daß alles bloße Begehren durch Vergnügen bestimmt wird, und daher eigennützig ist, folgt also keineswegs, daß auch alles Wollen durch Vergnügen bestimmt werde und eigennützig sey. Vielmehr in wie ferne das Bestimmtwerden durch Vergnügen ein leidender, das Wollen aber ein selbstthätiger Zustand des Gemüthes, in wie ferne das Wollen vom bloßen Begehren wesentlich verschieden ist, in so ferne läßt sich kein Wollen überhaupt als ein Bestimmtwerden durch Vergnügen denken.

Ich verstehe daher unter Wollen: Sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, oder einer Forderung des eigennützigen Triebes bestimmen; — unter Begehren in engerer Bedeutung aber: Das Bestimmtwerden durch Vergnügen, oder durch Lust und Unlust überhaupt, die Forderung des eigennützigen Triebes.

Handlungen, die im bloßen Begehren ihren Grund haben, heißen instinktartig, und sind bloß thierisch. Bey diesen bestimmt sich die Person nicht selbst zum Handeln, sie wird dazu bestimmt. Der eigennützige Trieb wird in der Person befriedigt, aber nicht durch die Person; durch eine

Wirkung in der Person, nicht durch eine Handlung der Person.

Handlungen, die im Willen ihren Grund haben, heißen vernünftig, und sind eigentlich menschlich. Bey diesen bestimmt sich die Person selbst zum Handeln, und wird nicht dazu bestimmt. Der eigennützige Trieb wird dabey entweder befriediget, oder nicht befriediget; nicht durch sich selbst, sondern durch die Person; nicht durch die unwillkührliche Forderung, die nur allein Befriedigung, sondern durch die Willkühr, welche Befriedidigung oder Nichtbefriedigung zum Objekt hat; nicht durch eine Wirkung in der Person, sondern durch Handlung der Person.

Jedes Wollen ist daher Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes; aber kein Wollen ist Handlung dieses Triebes. Kein Wollen ist ohne Reitz der Lust und Unlust, aber auch keines als eine Handlung denkbar, die lediglich durch diesen Reitz bestimmt würde. Beym Bestimmtwerden durch diesen Reitz wirkt etwas in der Person, beym Wollen handelt sie selbst.

Man hat sich die Selbstthätigkeit, die sich bey jeder Handlung des Willens im Selbstbewußtseyn ankündigt, aus den Aeußerungen der Denkkraft, die bey diesem Zustande des Gemüthes geschäftig ist, zu erklären gesucht, und daher die Wirksamkeit der Vernunft in die Definition des Willens aufgenommen.

dabey mehr leidend als thätig verhält, ist unwillkührlich. Dasjenige, wodurch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieser Forderung ein Wollen wird, geht nicht bloß in der Person vor, die sich dabey mehr thätig als leidend verhält; sondern ist Handlung der Person selbst, und ist willkührlich. Daraus also, daß alles bloße Begehren durch Vergnügen bestimmt wird, und daher eigennützig ist, folgt also keineswegs, daß auch alles Wollen durch Vergnügen bestimmt werde und eigennützig sey. Vielmehr in wie ferne das Bestimmtwerden durch Vergnügen ein leidender, das Wollen aber ein selbstthätiger Zustand des Gemüthes, in wie ferne das Wollen vom bloßen Begehren wesentlich verschieden ist, in so ferne läßt sich kein Wollen überhaupt als ein Bestimmtwerden durch Vergnügen denken.

Ich verstehe daher unter Wollen: Sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, oder einer Forderung des eigennützigen Triebes bestimmen; — unter Begehren in engerer Bedeutung aber: Das Bestimmtwerden durch Vergnügen, oder durch Lust und Unlust überhaupt, die Forderung des eigennützigen Triebes.

Handlungen, die im bloßen Begehren ihren Grund haben, heißen instinktartig, und sind bloß thierisch. Bey diesen bestimmt sich die Person nicht selbst zum Handeln, sie wird dazu bestimmt. Der eigennützige Trieb wird in der Person befriedigt, aber nicht durch die Person; durch eine

Wirkung in der Person, nicht durch eine Handlung der Person.

Handlungen, die im Willen ihren Grund haben, heißen vernünftig, und sind eigentlich menschlich. Bey diesen bestimmt sich die Person selbst zum Handeln, und wird nicht dazu bestimmt. Der eigennützige Trieb wird dabey entweder befriediget, oder nicht befriediget; nicht durch sich selbst, sondern durch die Person; nicht durch die unwillkührliche Forderung, die nur allein Befriedigung, sondern durch die Willkühr, welche Befriedigung oder Nichtbefriedigung zum Objekt hat; nicht durch eine Wirkung in der Person, sondern durch Handlung der Person.

Jedes Wollen ist daher Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes; aber kein Wollen ist Handlung dieses Triebes. Kein Wollen ist ohne Reitz der Lust und Unlust, aber auch keines als eine Handlung denkbar, die lediglich durch diesen Reitz bestimmt würde. Beym Bestimmtwerden durch diesen Reitz wirkt etwas in der Person, beym Wollen handelt sie selbst.

Man hat sich die Selbstthätigkeit, die sich bey jeder Handlung des Willens im Selbstbewußtseyn ankündigt, aus den Aeußerungen der Denkkraft, die bey diesem Zustande des Gemüthes geschäftig ist, zu erklären gesucht, und daher die Wirksamkeit der Vernunft in die Definition des Willens aufgenommen.

Es ist allerdings Thatsache des Bewußtseyns, daß die Person beym Wollen durch Vernunft handele; aber auch nicht weniger, daß sie beym Wollen den Aussprüchen der Vernunft entgegen handeln, die Vernunft mißbrauchen könne. Man hebt den Unterschied zwischen der unsittlichen und der nichtsittlichen Handlung, zwischen dem bösen Willen und der, zwar schädlichen, aber unschuldigen Aeußerung des Instinktes auf, wenn man beyde aus dem Mangel an Besonnenheit, Ueberlegung und Wahl ableitet. Die unsittliche Handlung läßt sich so wenig als die sittliche ohne den zum Wesen der Handlung gehörigen Gebrauch der Vernunft denken. Schon darum also, weil die unsittliche Handlung als eine Handlung des Willens gegen die Vernunft gedacht werden muß, würden die Erklärungen, welche den Willen für ein vernünftiges Begehren (appetitus rationalis), und die Freyheit für das Vermögen, dasjenige zu wählen, was das Beste scheint, facultas eligendi id quod optimum videtur) ausgeben, verwerflich seyn. Eine Handlung, die lediglich aus einem instinktartigen Begehren erfolgt, ist freylich nicht vernünftig; aber die Person handelt bey derselben so wenig gegen die Vernunft als durch Vernunft. Aber soll darum eine Handlung der ihre Vernunft mißbrauchenden Person, eine Handlnng wider die Vernunft, ein vernünftiges Begehren heißen? Und welchen bestimmten Begriff kann man mit dem Worte das Beste verbinden, wenn man be-

hauptet, die Person thue bey der unsittlichen Handlung was ihr das Beste scheint? Wie? bey derjenigen Handlung, durch welche sie das bloß Angenehme dem Guten vorzieht, und wobey sie sich bewußt seyn muß, daß sie nicht das Beste, sondern das allein Schlechte wählt?

Es läßt sich hingegen ein unwillkührliches Begehren denken, bey welchem die Vernunft wirklich gebraucht wird. Man kann unwillkührlich auch solche Gegenstände begehren, an deren Vorstellung und Erkenntniß die Vernunft einen wesentlichen Antheil hat, und die nur für Menschen Objekte des Begehrens sind: Macht, Reichthum, Ansehen u. s. w. Und sollten wir nie durch das unwillkührliche Begehren solcher Objekte zu unwillkührlichen Handlungen hingerissen, übereilt werden? Sollten Neigungen, bey denen die Vernunft nicht weniger als die Sinnlichkeit mitwirkt, nie ohne unser Wissen und Wollen auf unser Betragen Einfluß haben? Sollte der durch Vernunft modificierte Trieb nach Vergnügen nicht sehr oft in uns wirksam seyn, ohne daß unser Wille dabey geschäftig ist? Mit Einem Worte: Sollte nicht oft ein vernünftiges Begehren ohne alles Wollen Statt finden?

Eine willkührliche Befriedigung des eigennützigen Triebes hört darum nicht auf ein Wollen zu seyn, weil sie dem Gesetze der Vernunft zuwider ist; denn es giebt auch ein unsittliches Wol-

ken; und eine Forderung des eigennützigen Triebes, und die unwillkührliche Befriedigung derselben, ist darum noch kein Wollen, weil die Vernunft Antheil daran hat; denn es giebt auch unwillkührliche und bloß nichtsittliche Handlungen, die keineswegs in dem Thierischen unsrer Natur allein gegründet sind. Das Wollen kann also weder in der Vernünftigkeit der Forderung, noch in der Vernünftigkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes bestehen.

Das Wollen ist schlechterdings keine Forderung des eigennützigen Triebes, weder eine vernünftige noch eine vernunftlose. Beyde sind oft ohne alles Wollen vorhanden. In wie ferne man nun unter der Forderung dieses Triebes ein Bestimmtwerden durch Vergnügen und ein Streben nach Lust versteht, in so ferne ist das Wollen kein bloßes Bestimmtwerden durch Vergnügen, weder durch eigennütziges noch durch uneigennütziges; und kein bloßes Streben nach Lust, weder nach der vernünftigen noch der unvernünftigen, kann ein Wollen heißen. Wenigstens würde diese Bezeichnung des Willens als logische Erklärung desselben um nichts richtiger seyn, als diejenige, die den Menschen zu einem unbefiederten zweyfüßigen Thiere macht, weil auch diese Merkmale in dem Begriffe desselben unter andern vorkommen.

Beym Wollen bestimmt die Person sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung ei-

ner Forderung des eigennützigen Triebes. Sie **kann** bey dieser Selbstbestimmung ihre Vernunft gesetzmäßig oder gesetzwidrig, folglich willkührlich gebrauchen. Der Antheil, den die Vernunft an der Selbstbestimmung beym Wollen hat, muß also der Willkührlichkeit ihres Gebrauches bey diesem Gemüthszustande nicht widersprechen; es muß sich ein willkührlicher Gebrauch der Vernunft denken lassen.

Da die Vernunft das Vermögen ist, durch welches die Person den übrigen Vermögen des Gemüthes Vorschriften giebt: so kann der Antheil der Vernunft **an der Selbstbestimmung** zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens auch nur in einer Vorschrift bestehen; und wirklich besteht das ganz Eigenthümliche der Willenshandlung, der **Entschluß**, in nichts anderm als in der **Vorschrift, die sich die Person zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes giebt.**

Diese Vorschrift macht die eigentliche und eigenthümliche Handlung des Wollens, oder vielmehr den Aktus der Person beym Wollen aus, und muß daher genau unterschieden werden:

Erstens von den Vorschriften, welche die bloßen **Forderungen** des eigennützigen Triebes betreffen, Regeln sind, welche den Trieb nach Vergnügen modificieren, durch ihn die Sanktion der Gesetze erhalten, und Naturgesetze des unwillkühr-

lichen Begehrens sind. Sie sind Vorschriften, welche der **eigennützige Trieb** durch die Vernunft aufstellt, während die Vorschrift zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung nicht von diesem Triebe, sondern **von der Person** selbst durch Vernunft gegeben wird. Jene gehören zu den Forderungen des durch Vernunft modificierten Begehrens, und werden bey den unfreywilligen Handlungen durch den eigennützigen Trieb ausgeführt, bey den freywilligen aber der Willkühr der Person vorgehalten, welche die Befriedigung derselben beschließen oder abweisen kann. Diese hingegen ist die Selbstbestimmung, durch welche die Person die Befriedigung beschließt oder abweiset. Eben darum aber muß sie auch

Zweytens von der Vorschrift unterschieden werden, welche die Person durch die praktische Vernunft sich selbst giebt. Diese ist durch **reine Vernunft** aufgestellt, und hat lediglich durch dieselbe die Sanktion des Gesetzes. Sie ist die schlechthin nothwendige Forderung des uneigennützigen Triebes, das Gesetz, welches alle willkührlichen Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes der Gesetzmäßigkeit unterzuordnen befiehlt, während die Vorschrift zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung zufällig ist, und jenem Gesetze gemäß oder zuwider seyn kann, kein Gesetz, sondern die Handlung der Selbstbestimmung ist, bey welcher die Person ihre

Vernunft dem praktischen Gesetze derselben gemäß oder zuwider gebrauchen kann.

Diese sowohl von dem praktischen Gesetze des Willens als von den Naturgesetzen des Begehrens ganz verschiedene Vorschrift zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes, wird durch den Namen der **Maxime des Willens** bezeichnet, und läßt sich nur als die Handlung des willkührlichen, lediglich der Person selbst untergeordneten, durch bloße Freyheit bestimmbaren Vernunftgebrauchs denken. In der **Maxime** ist Vernunft mit Willkühr; im **Naturgesetz des Begehrens** Vernunft mit dem Triebe nach Vergnügen vereinigt; im **praktischen Gesetze** ist Vernunft für sich allein geschäftig. **Dreyerley Vorschriften**, die als Vorschriften Aeußerungen der Vernunft sind, unter denen aber die erste ihren determinierenden Grund in der Freyheit der Person, die zweyte in Lust und Unlust, die dritte in der bloßen Vernunft hat. Man kann daher auch den Willen als das Vermögen der Maximen, oder der willkührlichen Vorschriften zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes erklären. In wie ferne die Maximen willkührliche Vorschriften sind, in so ferne haben sie ihren Grund weder im uneigennützigen noch im eigennützigen Triebe, weder in der Vernunft noch in der Sinnlichkeit, weder im Gesetze noch im Vergnügen, sondern in der Frey-

heit, die den eigenthümlichen Charakter der Maxime und des Willens ausmacht.

Das Gesetz der praktischen Vernunft läßt sich nur durch den Willen, für den es allein gegeben ist, befolgen; keineswegs aber durch ein unfreywilliges Begehren, das unter dem Naturgesetze steht, und wobey der Trieb nach Vergnügen eine Vorschrift ausführt, die nur durch ihn die Sanktion eines Gesetzes erhalten hat. Die praktische Vernunft schreibt nicht den Forderungen, sondern den Befriedigungen des eigennützigen Triebes, in wie ferne sie von dem Willen abhängen, oder, welches eben so viel heißt, in wie ferne sie durch Maximen bestimmbar sind, dein Gesetz vor. Das nächste Objekt des praktischen Gesetzes sind die Maximen, durch welche allein die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes jenem Gesetze unterworfen sind. Eben darum aber, weil die Forderungen des praktischen Gesetzes nur die Maximen betreffen, so können sie auch nur durch Maximen erfüllt werden, und die Vorschrift, die durch bloße Vernunft Gesetz, mithin absolut nothwendig ist, hat das Eigenthümliche, daß sie nur durch willkührliche Vorschriften beobachtet, aber eben darum auch übertreten werden kann.

Die Forderungen der beyden Triebe, des eigennützigen und uneigennützigen, heißen Triebfedern des Willens, in wie ferne sie bey den

willkührlichen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens beschäftiget sind.

Die Forderung des uneigennützigen Triebes, oder das praktische Gesetz, kann nie durch sich selbst, sondern nur durch den Willen zur Triebfeder einer Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens werden, da hingegen die Forderung des eigennützigen Triebes, (oder Lust und Unlust,) durch sich selbst die Triebfeder aller unwillkührlichen Begehrungen, und der aus denselben erfolgenden Handlungen ist. In Rücksicht auf das unwillkührliche Begehren ist nur eine einzige — in Rücksicht auf den Willen hingegen sind zwey verschiedene Triebfedern möglich, — das praktische Gesetz — und das Vergnügen.

Die Forderung des eigennützigen Triebes sowohl als die des uneigennützigen können nur durch willkührliche Vorschriften, nur durch Maximen zu Triebfedern des Willens werden; sie sind nur in so ferne als Bestimmungsgründe der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes beym Wollen denkbar, als sie von der Person in ihre Maxime aufgenommen werden. Der Wille bestimmt sich seine Triebfeder selbst.

Die allgemeinste Forderung des praktischen Gesetzes an die Person schreibt derselben vor, daß sie die Gesetzmäßigkeit durch ihre Maxime zur Triebfeder der willkührlichen Befriedigungen oder Nicht-

kann, an welche daher die Person in so ferne gebunden ist. Das Gesetz dieser Form wird durch den Satz des Widerspruchs ausgedrückt, und in Kraft dieses Gesetzes, und so weit als die Person an dasselbe gebunden ist, kann durch sie nichts Widersprechendes wirklich werden. Dieses ist beym vernünftigen Denken der Fall, daher sich auch nichts Widersprechendes denken läßt. Beym Denken ist das Subjekt an dieses Gesetz gebunden. Das Denken kann daher auch nicht sowohl eine Handlung, als eine Wirkung der Person durch Vernunft heißen. Das Denken ist nur dann und in so ferne Handlung der Person, als es vom Willen abhängt, freywillig ist.

Der Wille giebt sich durch die Maximen seine Handlungsweise selbst, oder vielmehr, er bestimmt sich zu einer von zwey entgegengesetzten, der Person gegebenen Handlungsweisen, während das Denken durch Vernunft an eine einzige gebunden ist. Beym Wollen allein handelt die Person, weil der Grund nicht nur, daß sie wirket, sondern auch, daß sie so und nicht anders wirkt, in ihr selbst, in ihrem Vermögen ungebunden und ungezwungen zu seyn, liegt. Die Wirkung der Vernunft kann nie der Vernunft widersprechen; wohl aber die Handlung der Person durch Vernunft, weil diese letztere nicht in der bestimmten Handlungsweise der Vernunft, sondern in dem Vermögen, sich seine Handlungsweise selbst zu bestimmen, und die Vernunft willkührlich zu gebrauchen, gegründet ist.

Diesen Erörterungen zu Folge muß nun die Frage über die **Uneigennützigkeit der sittlichen** und die **Eigennützigkeit der unsittlichen Triebfeder** folgendermaßen beantwortet werden.

Der Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens liegt keineswegs im bloßen uneigennützigen, und des Unsittlichen keineswegs im bloßen eigennützigen Triebe; weder der eine in der bloßen Vernunft, noch der andere in der bloßen Sinnlichkeit; obgleich die Forderung des uneigennützigen Triebes die einzige **Triebfeder** der sittlichen, und die Forderung des eigennützigen die einzige **Triebfeder** der unsittlichen Handlung ist. Der Bestimmungsgrund beyder Handlungen liegt in der **Willkühr** der Person, welche diese oder jene Forderung zur **Triebfeder** erhebt, — folglich in der Freyheit des Willens, oder dem Vermögen, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen, welches nur dadurch möglich ist, daß man sich entweder durch das freywillig ergriffene praktische Gesetz, oder durch Vergnügen gegen dasselbe bestimmt.

Die Forderungen des eigennützigen sowohl als des uneigennützigen Triebes müssen freylich bey jedem Wollen vorhanden seyn, und sind schon darum, weil ohne sie kein Wollen denkbar ist, **Gründe**, und weil die **Gegenstände** des Wollens durch sie bestimmt werden, **objektive** Gründe des Willens. Allein sie sind an und für sich nur **veran-**

lassende, und nicht durch sich selbst bestimmende Gründe desselben. Der Wille hat nur einen einzigen durch sich selbst bestimmenden Grund, und dieser ist die Freyheit, das Vermögen der Selbstbestimmung, durch welches einer von den beyden veranlassenden zum bestimmenden gemacht wird. Der Wille wird daher weder durch Eigennützigkeit noch durch Uneigennützigkeit bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst entweder zur Einen oder zur Andern.

Bey der sittlichen Handlung liegt der durch sich selbst bestimmende Grund in der Freyheit, der veranlassende im Gesetze der praktischen Vernunft, das durch Freyheit zum mittelbar bestimmenden erhoben wird; folglich liegt dieser Grund durchaus in keinem Vergnügen, weder im eigennützigen noch im uneigennützigen. Das leztere ist Folge, nicht Grund der Selbstbestimmung durchs Gesetz, welches weder durch Vergnügen zum Gesetz gemacht, noch durch dasselbe zur Ausübung gebracht wird.

Bey der unsittlichen Handlung liegt der durch sich selbst bestimmende Grund in der Freyheit, der veranlassende aber in einer Forderung des eigennützigen Triebes, die der Forderung des uneigennützigen widerspricht, und durch Freyheit zum mittelbar bestimmenden Grunde erhoben wird. Vergnügen, und zwar eigennütziges, das heißt, ein sol-

ches Vergnügen, das nicht bloß Folge, sondern auch Zweck der Handlung ist, liegt also zwar der unsittlichen Handlung zum Grunde, aber auch nur darum, weil es durch Freyheit zum Grunde gelegt wird.

Da das **Vergnügen überhaupt** weder den **subjektiven** noch den **objektiven Bestimmungsgrund** der **sittlichen Handlung abgeben kann**: so kann unter dem **sittlichen Vergnügen** durchaus kein solches verstanden werden, welches auf irgend eine Art der Sittlichkeit, es sey nun dem Gesetze oder dem Willen der dasselbe befolgt, zum **Grunde** gelegt werden könnte; sondern es läßt sich nur als dasjenige denken, das mit dem Gesetze und dem Entschlusse, der demselben gemäß ist, als **Folge** zusammenhängt. Nur in so ferne kann es auch ein uneigennütziges Vergnügen im eigentlichen Sinne des Wortes geben, und es ist durchaus kein anderes Vergnügen möglich, das diese Benennung führen könnte, als das **sittliche**, welches kein anderes Objekt als den **guten Willen**, und keine andere **wirkende Ursache** als die Freyheit in ihrer Eintracht mit der praktischen Vernunft haben kann.

Achter Brief.

Erörterung des Begriffes von der Freyheit des Willens.

Freylich, l. Fr., ist die Freyheit in demjenigen Begriffe vom Willen, über den Sie mit mir einig geworden sind, so nothwendig und so ausdrücklich enthalten, daß sich derselbe ohne dieses Merkmal schlechterdings nicht denken läßt; und nicht mit Unrecht behaupten Sie, es müsse in den Augen des gesunden Verstandes zu keiner geringen Empfehlung dieses Begriffes gereichen, daß es sich schon aus ihm allein ergebe, nicht nur daß, sondern auch in wie ferne der Wille frey ist. Gleichwohl halte ich mich weder durch diesen Umstand, noch auch durch alles, was ich in meinem letzten Briefe in einer andern Rücksicht von dem Charakter des Willens gesagt habe, des Versprechens entlediget, über den Begriff der Freyheit, dessen durchgängige Bestimmtheit in den Prämissen der Moral und des Naturrechts eine der ersten Bedingungen ist, eine besondere und ausführliche Erörterung aufzustellen. Die Aufgabe, die ich mir dadurch vorlege, ist diejenige, die sich unter allen, womit sich die philosophierende Vernunft bisher beschäftigt hat, in dem leidigsten Zustande befindet. Sie ist durch jede versuchte Auflösung nur noch mehr verwickelt, und ihre Data sind mit

jedem Fortschritte der Metaphysik mehr verkannt und verunstaltet worden. Alle bisherigen philosophischen Systeme, und alle metaphysischen Begriffe ohne Ausnahme stehen mit dem richtigen Begriffe von der Freyheit im geraden Widerspruche. Auch die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft hat diesen Begriff nur angedeutet, keineswegs aber mit denjenigen Merkmalen aufgestellt, die seinen Gegenstand von allen andern unterscheiden. Sie hat noch keine Erklärung davon geben können, weil sie dieselbe nur erst möglich machen konnte und mußte; und der Uebergang von dieser nun vorhandenen Möglichkeit zur Wirklichkeit ist durch die meisten hieher gehörigen Schriften der Freunde der kritischen Philosophie vielmehr erschwert als erleichtert worden. Die dem Bewußtseyn so nahe, aber vielleicht eben darum der Spekulation bis jetzt so fern gelegene Unterscheidung zwischen der unwillkührlichen Forderung und der willkührlichen Befriedigung die beym Wollen Statt findet, öffnet den Weg zu diesem Uebergange, den ich bereits zurückgelegt zu haben glaube, wenn ich mir den Willen als das Vermögen der Person denke, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des Begehrens zu bestimmen. So einfach und einleuchtend aber auch das Merkmal der Freyheit vor dem Blicke meines Geistes schwebt, wenn ich dasselbe mit diesem Begriffe vom Willen und den Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns vergleiche, so sehr verwickelt

und verdunkelt sich dasselbe, indem ich es in seine einzelnen Bestandtheile auflöse, und diese im Zusammenhange mit gewissen noch ungeläuterten, aber gleichwohl sie betreffenden Ueberzeugungen zu denken suche. Ein finsterer Nebel, der sich aus der Unbestimmtheit verwandter und angränzender Begriffe über meinen Begriff von der Freyheit zusammen zog, sollte zerstreut werden. Hier ist das Resultat meines Versuches.

Ist Erstens der Wille überhaupt: „das „Vermögen der Person sich selbst zur wirklichen „Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen;“ so läßt er sich nicht ohne diejenige Freyheit denken, die in der Unabhängigkeit der Person von der Nöthigung durch jene Forderung besteht.

Dieses einzelne Merkmal der Freyheit kömmt im Systeme der Deterministen vor, welche die ganze Freyheit in demselben bestehen ließen. Sie nannten den Willen das vernünftige Begehren, und gestanden ihm, als dem Vermögen durch Vernunft determinirt zu werden, die Freyheit vom Zwange des Instinktes zu.

Allein, da sie unter der Handlung des Willens nichts weiter als die Aeußerung des durch Denkkraft geleiteten Triebes nach Vergnügen gedacht wissen wollten, und da sie folglich den wesentlichen

Unterschied zwischen dem Willen und dem unwillkührlichen durch Vernunft modificierten Begehrungsvermögen verkannten: so war die von ihnen behauptete Freyheit nichts weiter als die aus der Denkkraft unvermeidlich erfolgende Beschränkung des Instinktes, in der eben so wenig als im unbeschränkten Instinkte sich eine Willkühr denken läßt. Sie war die Unabhängigkeit des unwillkührlichen Triebes nach Vergnügen vom Zwang des gegenwärtigen Eindruckes, die bloße Folge der Abhängigkeit desselben von der Denkkraft, nicht Freyheit des Willens.

Außerdem wurde von den Deterministen vorausgesetzt, daß bey dem durch Vernunft geleiteten Begehren das Vergnügen den Grund enthielte, durch den die Person bestimmt würde der Leitung der Vernunft zu folgen. Die von ihnen behauptete Abhängigkeit des Willens von der Vernunft war also nichts weniger als Unabhängigkeit vom Triebe nach Vergnügen, und der ganze Unterschied zwischen einer instinktartigen und einer freyen Handlung bestand ihrem Systeme zufolge darin, daß die Person bey der letztern **mittelbar**, nehmlich vermittelst der Denkkraft, bey der erstern aber **unmittelbar** von der Nöthigung durch Lust und Unlust abhienge.

Endlich, da im Systeme der Deterministen die Vorstellungen der Sinnlichkeit von denen der Vernunft nur dadurch verschieden sind, daß durch

diese die Dinge wie sie an sich selbst sind, durch jene aber der bloße Schein derselben vorgestellt würde; und da ferner das vernünftige Erkenntnißvermögen in dem Vermögen bestehen soll, sich des Zusammenhangs der Dinge an sich bewußt zu werden: so kann in diesem Systeme durch Vernunft bestimmt werden nichts anders heißen, als durch den von der Person ganz unabhängigen Zusammenhang der Dinge an sich bestimmt werden; folglich — durch Vernunft von der unvermeidlichen Naturnothwendigkeit abhängen. Die Wirkung des Begehrungsvermögens, die unmittelbar von einem sinnlichen Eindruck, und von der Beschaffenheit der Organisation abhängt, heißt in diesem Systeme eine unvermeidlich nothwendige Handlung des Instinkts; diejenige hingegen, die von dem unveränderlichen Zusammenhange der Dinge an sich, vermittelst des Vermögens sich desselben bewußt zu werden, abhängt, soll die freye Handlung des Willens seyn!! Noch nie dürfte wohl ein Resultat der philosophierenden Vernunft in einem härteren Widerspruche mit den Ueberzeugungen des gesunden Menschenverstandes gestanden haben.

Ist Zweytens der sittliche oder reine Wille: „das Vermögen der Person, sich selbst zur „wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung „einer Forderung des eigennützigen Triebes der For„derung des Uneigennützigen (oder dem praktischen

„Gesetze) gemäß zu bestimmen;“ so läßt sich die Freyheit des Willens nicht ohne die absolute Unabhängigkeit der Vernunft in ihrem praktischen Gesetze von Lust und Unlust, und folglich nur dadurch denken, daß das praktische Gesetz eine Vorschrift ist, die ihre gesetzliche Sanktion durch bloße Vernunft, und keineswegs durch den Trieb nach Vergnügen erhält.

Ueber diese Freyheit, die nichts als die Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen Bestimmungsgründen durch Lust und Unlust ist, und welche zwar zur Freyheit des Willens gehört, aber keineswegs dieselbe allein ausmacht, habe ich in den meisten hieher gehörigen Schriften der Freunde der Kantischen Philosophie Aeußerungen angetroffen, die mich nichts anderes vermuthen lassen, als daß dieses einzelne Merkmal der Freyheit von diesen Schriftstellern für die ganze Freyheit gehalten wird.

Aus der Verwechslung der zwar selbstthätigen, aber nichts weniger als freyen Handlung der praktischen Vernunft, — die nichts als das Gesetz giebt, — mit der Handlung des Willens, — der nur dadurch als der Reine handelt, daß er dieses Gesetz frey ergreift — muß nichts geringeres als die Unmöglichkeit der Freyheit für alle unsittlichen Handlungen erfolgen. Sobald einmal angenommen ist, daß die Freyheit des reinen Wollens lediglich in der Selbstthätigkeit der prak-

tischen Vernunft besteht, so muß man auch zugeben, daß das unreine Wollen, welches nicht durch praktische Vernunft bewirkt wird, keineswegs frey sey. Wirklich hat einer der vorzüglichsten Schriftsteller aus der Kantischen Schule gegen Kant zu beweisen gesucht, daß bey den unsittlichen Handlungen nicht etwa bloß der veranlassende, sondern auch der bestimmende Grund des Wollens außer der Person aufzusuchen, und der Wille nur in den sittlichen Handlungen allein frey sey.

Die Kantischen Schriften haben den bestimmten Begriff, der das logische Wesen des Willens enthält, nur erst vorbereitet, keineswegs schon geliefert. Sie beschreiben den Willen bald durch dieses bald durch jenes Merkmal, das zwar denselben jedesmal nach der Rücksicht, in der von ihm die Rede ist, bestimmt genug bezeichnet, aber welches, in andern Rücksichten gebraucht, ihn mit andern Dingen vermengen würde. Kants Aeußerungen von dem Willen sollten, seiner eigenen Absicht nach, immer nur eine gewisse Bestimmung des Willens, die mit andern zum Wesen desselben gehört, nie aber das Wesen selbst ausdrücken. Wenn er daher den Willen bald „Causalität der Vernunft,“ bald „ein Vermögen nach Principien, oder nach „der Vorstellung der Gesetze zu handeln,“ bald „ein Vermögen, etwas gemäß einer Idee „hervorzubringen“ nennt: so ist es seine Schuld nicht, wenn diese Redensarten, die, als bloße Er-

positionen von ihm gebraucht, völlig wahr sind, von seinen Schülern zu Definitionen erhoben, und eben dadurch schlechterdings unwahr werden.

Alle die angeführten Aeußerungen über den Willen werden in demselben Augenblicke unrichtig, als man sie für logische Erklärungen annimmt. Denn keine läßt sich mit dem Erklärten umkehren. Auch bey dem vernünftigen Denken, nicht beym Wollen allein, handelt die Person durch Vernunft (wenn man nicht etwa unter Handeln schon das Wollen allein versteht); und selbst beym Wollen kommen dreyerley Vorschriften der Vernunft: die Maxime, das praktische Gesetz, und das Naturgesetz des Begehrens; vor, bey deren jeder die Vernunft auf eine andere Weise Causalität hat. Die mit der produktiven Einbildungskraft gepaarte Vernunft handelt beym Studium der Mathematik nach Principien, und die Einbildungskraft bringt geometrische Figuren, gemäß einer Idee hervor, ohne daß dabey der Wille geschäftig wäre.

In der Kritik der praktischen Vernunft ist von dem empirischen Willen als dem sinnlich-pathologisch-afficierten die Rede. Wenn die Expositionen über diesen Willen, die in dem Schmidschen Wörterbuche (nach der zweyten Ausgabe) aufgestellt sind, als logische Erklärungen gelten sollen, so werden sie sämmtlich unrichtig. „Empirischer Wille ist das Vermögen,

„nach empirischen, von der praktischen Sinnlichkeit „abhängigen, Vernunftgrundsätzen zu handeln.“ Das Vermögen, nach Vorschriften der Vernunft zu handeln, welche durch Lust und Unlust ihre Sanktion erhalten, das Vermögen, durch die bloße Forderung des eigennützigen Triebes bestimmt zu handeln, gehört zum Willen, aber ist nichts weniger als ein Wille selbst. Ferner heißt der empirische Wille daselbst: „Ein Wille, wel„cher der sinnlichen Natur unterworfen ist, wo die „ihn bestimmenden Vorstellungen durch sinnliche „Gegenstände hervorgebracht werden.“ Sinnliche Vorstellungen können durch sich selbst nur ein unwillkührliches Begehren, kein Wollen bestimmen. Der unsittliche Wille bestimmt sich selbst durch die dem Gesetze widersprechenden Forderungen der Sinnlichkeit. Endlich wird der empirische Wille derjenige genannt: „der auf das relativ gute, auf „Glückseligkeit und was damit verbunden ist, geht.“ Soll das Gehen hier eben so viel heißen, als durch seine Natur auf die besagten Gegenstände eingeschränkt seyn: so kann dieses keineswegs vom Willen, sondern lediglich von dem durch Vernunft modificierten unwillkührlichen Begehren gelten, das kein Wollen, ein empirisches so wenig als ein reines, heißen kann. Nach allen diesen Angaben würde der empirische Wille nicht frey seyn, würde die Freyheit bloß auf den Reinen eingeschränkt werden müssen.

In demselben Wörterbuche heißt es von der praktischen Freyheit, und also doch wohl von der Freyheit des Willens: „Sie sey in positiver Bedeutung Abhängigkeit des Willens von „der ihn unmittelbar bestimmenden Vernunft, von „dem reinen Sittengesetze, die Autonomie des „Willens;“ wobey S. 59 und 238 der Kritik der praktischen Vernunft angeführt werden. Hier wird also die Freyheit nur dem reinen Willen zugestanden, und folglich dem unreinen abgesprochen. Allein die Abhängigkeit des Willens von der praktischen Vernunft ist so wenig Freyheit von was immer für einem Willen, daß sie vielmehr Einschränkung derselben ist; aber freylich eine Einschränkung, durch welche die Freyheit darum nicht aufgehoben wird, weil sie nur durch die Freyheit, die das Gesetz der praktischen Vernunft befolgen oder übertreten kann, sich selbst gesetzt wird. Der praktischen Vernunft kömmt nichts als die Aufstellung des Gesetzes, der Freyheit aber die Ausführung desselben zu. Nur diese, nicht jene, handelt sittlich; und die Autonomie des Willens besteht nicht bloß in der Gesetzgebung durch Vernunft, wobey die Person zwar selbstthätig aber unwillkührlich zu Werke geht, sondern in der Selbstbestimmung des Willens für dieses Gesetz, an welches er sich selbst bindet.

Ist Drittens die Freyheit des Willens: „das Vermögen der Person sich selbst zur

„Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begeh„rens entweder nach dem praktischen Gesetze oder „gegen dasselbe zu bestimmen;" so besteht sie weder in der bloßen Unabhängigkeit des Willens vom Zwange durch den Instinkt, und von der Nöthigung durch unwillkührliches von der Vernunft modificiertes Begehren, noch auch in der bloßen Unabhängigkeit der praktischen Vernunft, von allem was sie nicht selbst ist, noch auch in diesen beyden Arten von Unabhängigkeit zusammen genommen allein, sondern auch in der Unabhängigkeit der Person von der Nöthigung durch die praktische Vernunft selbst. Im negativen Sinne begreift sie diese drey Arten der Unabhängigkeit, und im positiven Sinne ist sie das Vermögen der Selbstbestimmung durch Willkühr für oder gegen das praktische Gesetz.

Der reine Wille sowohl als der unreine sind daher nichts andres als die beyden gleich möglichen Handlungsweisen des freyen Willens; beyde zusammen genommen gehören zur Natur der Freyheit, die ohne die Eine von beyden denkbar zu seyn aufhört. Das reine Wollen ist nur darum frey, weil es Aeußerung desjenigen Vermögens ist, von dem es abhängt auch unrein zu wollen. Der schon reine Wille ist freylich an die durchs Gesetz bestimmte, und der schon unreine an die durch Lust oder Unlust gegen das Gesetz bestimmte Handlungsweise gebunden; aber sowohl bey dem einen als dem andern

andern bindet die Person sich selbst an eine dieser Handlungsweisen, die ihr beyde gleich möglich sind.

Absolute Freyheit kömmt also dem Willen weder allein, in wie ferne er als reiner, noch in wie ferne er als unreiner Wille handelt, zu; sondern in wie ferne er in beyden Eigenschaften handeln kann.

Reiner Wille kann daher keine besondere Art, sondern nur eine der beyden möglichen besondern Aeußerungen des freyen Willens bedeuten, diejenige nämlich, die dem praktischen Gesetze gemäß ist, das sittliche Wollen. Dem reinen Willen steht daher auch nur der unreine, d. h. der unsittliche Wille entgegen, und wenn man unter empirischen Willen nicht bloß den unsittlichen verstehen will, so kann man denselben keineswegs dem reinen entgegensetzen.

Empirischer Wille kann nicht die besondere Art eines von der Erfahrung abhängigen Willens, verglichen mit einem andern lediglich a priori bestimmbaren bedeuten. Denn da der Wille überhaupt das Vermögen ist, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen; diese Forderungen aber mittelbar oder unmittelbar von der Erfahrung abhängen: so ist alles Wollen in dieser Rücksicht empirisch.

Zum Behuf der Wissenschaft der Moral müssen freylich die reinen Gesetze des Willens von den empirischen, die Forderungen des uneigennützigen Triebes, in wie ferne sie lediglich a priori durch praktische Vernunft bestimmt sind, von ihren Anwendungen auf die nur a posteriori bestimmbaren Forderungen des eigennützigen Triebes unterschieden und abgesondert werden, wo dann der Wille in Rücksicht auf die Einen der reine, in Rücksicht auf die anderen der empirische heißen kann. Allein in diesem Verstande ist dann der reine und empirische Wille ein und eben derselbe Wille nur aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, in seinem künstlich isolirten Verhältnisse zur bloßen praktischen Vernunft, und dann durch die Gesetze derselben zu den bloßen Forderungen des eigennützigen Triebes.

Da die Lust — oder Unlust — durch welche sich der Wille zur unsittlichen Handlung selbst bestimmt, immer von der Erfahrung, das praktische Gesetz aber, durch welches er sich zur sittlichen bestimmt, durchaus nicht von der Erfahrung abhängt; so ist nichts leichter als den unsittlichen Willen mit dem empirischen, und den sittlichen mit dem reinen, in wie ferne er dem empirischen entgegen steht, zu verwechseln. Es wäre daher zu wünschen, daß man entweder den Ausdruck reiner Wille nur für den sittlichen, oder nur für den a priori bestimmbaren gebrauchte, um die Sprachverwirrung in einer so wichtigen Angelegenheit zu

vermeiden. Da der sittliche Wille nur in wie ferne er mit dem reinen praktischen Gesetze im Verhältnisse steht, a priori, in Rücksicht auf die Anwendung dieses Gesetzes aber in jedem gegebenen Falle, oder in Rücksicht auf die Materie des Gesetzes, die immer vom eigennützigen Triebe herbeygeschaft werden muß, a posteriori bestimmbar ist; da jedes wirkliche Wollen eine Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieses Triebes betrifft, so werde ich unter dem reinen Willen immer nur den sittlichen verstehen, und unter dem unreinen nicht dem empirischen, sondern den unsittlichen, der, in wie ferne er Handlung gegen das praktische Gesetz ist, keineswegs von der bloßen Erfahrung abhängt.

Der Wille hört auf frey zu seyn, wenn man denselben einseitig betrachtet, und seine Natur entweder allein in seinem Verhältnisse zum uneigennützigen, oder allein zum eigennützigen Triebe bestehen läßt, wenn man sich denselben entweder dem praktischen Gesetze oder dem Naturgesetze des Begehrens unterworfen denkt. Durch jedes von diesen beyden Gesetzen wird er von dem andern unabhängig, durch das Vermögen der Selbstbestimmung aber ist er von sich allein abhängig. Ohne das praktische Gesetz würde er von dem bloßen Naturgesetze des Begehrens abhängen, und nicht nur nicht frey, sondern nicht einmal ein Wille, sondern ein unwillkührliches Begehren seyn, und ohne die Naturgesetze des Begehrens würde er von dem

bloßen praktischen Gesetze abhängen, die bloße praktische Vernunft selbst, und folglich zwar selbstthätig, aber nicht frey und kein Wille, kein Vermögen sich zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen seyn. In dieser Rücksicht ist die Behauptung der Kritik der praktischen Vernunft: „daß der Begriff der „Freyheit seine Realität erst durch das Bewußt„seyn des Sittengesetzes erhalte,“ unstreitig wahr. Die Person kann sich des Vermögens sich selbst zu bestimmen nur in so ferne bewußt werden, als sie sich des Vermögens sich nach zwey verschiedenen Gesetzen zu bestimmen, und folglich als sie sich dieser verschiedenen Gesetze selbst bewußt ist. Aber eben darum kann auch die Freyheit keineswegs in dem Vermögen nur Eines von beyden Gesetzen zu befolgen bestehen, und jene Kantische Behauptung kann keineswegs den Sinn haben: „daß die „Realität der Freyheit von dem Bewußtseyn des „Sittengesetzes allein abhänge.“

Die Realität der Freyheit hängt vom Bewußtseyn der Forderung sowohl des eigennützigen als des uneigennützigen Triebes, aber auch noch überdieses von dem Bewußtseyn des Vermögens ab, die Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des Eigennützigen entweder durch oder gegen die Forderung des uneigennützigen selbst zu bestimmen. Das eine ist das Bewußtseyn der veranlassenden Gründe, das andere das Bewußtseyn des durch

sich selbst bestimmenden Grundes, der die veranlassenden zu bestimmenden erhebt; das eigentliche Bewußtseyn seines bloßen Selbstes, als handelnden Wesens.

Das klare, aber keineswegs durch deutliche Begriffe unterstützte Bewußtseyn dieses durch sich selbst bestimmenden Vermögens hat im Systeme der Aequilibristen diejenige Spur des richtigen Begriffes von der Freyheit angegeben, die, aus Mangel an bestimmten Begriffen von den übrigen Vermögen des Gemüthes, weder von ihnen selbst gehörig benutzt, noch von ihren Gegnern verstanden wurde. Offenbar wollten sie durch die von ihnen behauptete Gleichgültigkeit des Willens gegen alle Beweggründe, und durch das sogenannte Gleichgewicht, in welchem sich der Wille in Rücksicht auf die Forderungen sowohl der Vernunft als der Sinnlichkeit befände, nichts als die Unabhängigkeit der Selbstbestimmung von allen objektiven Gründen, die Willkührlichkeit des Vernunftgebrauchs bey den Maximen andeuten. Allein, da sie in ihrem unbestimmten Begriffe vom Willen keineswegs den Sinn anzugeben vermochten, in welchem die Selbstbestimmung beym Wollen von der Sinnlichkeit und der Vernunft unabhängig sind: so mußten sie eine solche Unabhängigkeit des Willens theils wirklich behaupten, theils zu behaupten scheinen, die wirklich nicht Statt findet, die anderen Thatsachen des Bewußtseyns widerspricht, ja die sogar den Begriff des Willens selbst aufhebt.

Erstens war in ihrem Begriffe das Verhältniß des Willens zu den beyden Trieben der menschlichen Natur, das Verhältniß der sich selbst bestimmenden Handlungsweise zu den beyden als bestimmtgegebenen, das Verhältniß der willkührlichen Vorschrift zu den unwillkührlichen Forderungen des eigennützigen und des uneigennützigen Triebes keineswegs sichtbar. Sie verkannten daher die Unentbehrlichkeit beyder Triebe, ihrer gegebenen Handlungsweisen, und ihrer Forderungen bey jedem Wollen, und die Abhängigkeit des Willens von denselben, um überhaupt sich äußern zu können. Sie ließen daher auch:

Zweytens, die Freyheit keineswegs in dem Vermögen sittlich oder unsittlich zu handeln bestehen. Dadurch wurde ihr Begriff vom Willen bald zu eng bald zu weit. Zu weit, wenn sie dem Willen auch andere Objekte zuerkannten, als die entweder gesetzmäßige oder gesetzwidrige Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes — zu enge, wenn sie denselben mit dem bloßen Begehren verwechselten, wohin sie gewöhnlich gerathen mußten, wenn sie ihn von der Denkkraft unterscheiden wollten. Wirklich hat mancher Aequilibrist, um sich die von allen objektiven Bestimmungsgründen unabhängige Handlung des Willens begreiflich zu machen, das Vergnügen, das aus der bloßen Willkührlichkeit der Handlung geschöpft würde, ausdrücklich als den subjektiven Bestimmungsgrund des Wol-

lens angegeben, und auf diese Weise die behauptete Freyheit durch die Erklärung derselben wieder aufgehoben.

Drittens, wenn auch der Aequilibrist die Abhängigkeit des Willens von den veranlassenden objektiven Gründen nicht verkannt hätte: so würde er die Unentbehrlichkeit der Vernunft zum Akt der Selbstbestimmung, der in der Maxime (oder in der willkührlich gegebenen Vorschrift zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung entweder nach dem praktischen Gesetze oder gegen dasselbe) besteht, verkannt haben. In Rücksicht auf die Maximen hängt der Wille von dem Vermögen der Person, Vorschriften zu geben, oder von der Vernunft, nicht weniger als von der Willkühr ab, die der Grund zu diesen Vorschriften bey den Maximen ist, die aber ohne den Gebrauch, den sie dabey von der Vernunft macht, sich nicht als Bestimmungsgrund der Willenshandlung, nicht als das durch den Entschluß wirkende denken ließe. Die Maxime ist ein Resultat der Willkühr und der Vernunft, eine Vorschrift unter der Sanktion der Willkühr, durch die entweder das praktische Gesetz, oder die demselben entgegen gesetzten Reitze der Lust oder Unlust in den Willen aufgenommen, und aus bloß veranlassenden zu bestimmenden Gründen der Handlung gemacht werden.

Dieser letztere Umstand ist die eigentliche Thatsache der Freyheit, und das Wahre, welches

den Aequilibristen undeutlich vor dem Blicke des Geistes schwebte, den ihre Gegner mehr auf die übrigen Thatsachen des Bewußtseyns beym Wollen gerichtet hatten.

Das Lächerliche, das der Determinist auf den Aequilibristen durch das Gleichniß von Buridans Esel zu bringen suchte, der zwischen zwey Bündeln Heu, die ihn entweder gar nicht oder gleich stark afficierten, verhungern müßte, fällt auf den Determinismus selbst zurück. Es ist freylich unläugbar, daß aus dem einmal angenommenen Gleichgewichte zwischen zwey entgegengesetzten objektiven Gründen des Wollens, und aus der Gleichgültigkeit des Willens gegen beyde keine Handlung erfolgen könne. Allein beym Willen ist außer der Unabhängigkeit von dem Bestimmtwerden durch die objektiven Gründe, worin bloß das Negative der Freyheit besteht, auch noch das Vermögen der Selbstbestimmung, das Vermögen, einen von den veranlassenden Gründen zum bestimmenden zu erheben, das Positive der Freyheit vorhanden, wodurch dieselbe zur Freyheit des Willens wird, und wodurch sich die Persönlichkeit, der unterscheidende Charakter des menschlichen Willens von dem bloß thierischen Begehren, ankündiget. Dieser Charakter wird von den Deterministen dem Menschen in so ferne abgesprochen, in wie ferne sie den bestimmenden Grund von allen seinen Handlungen außer ihm (von den sogenannten Willenshandlungen in der durch die Dinge an sich be-

stimmten Vernunft) aufsuchen, und den Menschen mit Buridans Esel dadurch wirklich in Eine Klasse setzen, daß sie beyden nur in so ferne ein Vermögen zu handeln einräumen, als sie beyde durch ein Uebergewicht äußerer, von ihnen selbst ganz unabhängiger Gründe zum Handeln genöthiget werden lassen, nur mit dem Unterschiede, daß der Mensch mit, der Esel ohne Bewußtseyn jener Gründe, genöthigt wirkt.

Das Positive bey der Freyheit besteht in der Selbstthätigkeit der Person beym Wollen, einer ganz besondern Selbstthätigkeit, die von der Selbstthätigkeit der Vernunft, oder durch Vernunft genau unterschieden werden muß, die von manchen Freunden der Kantischen Philosophie aber mit der Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, in der sie das Positive des freyen Willens aufsuchten, verwechselt wurde. Ohne die Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, die das Gesetz, aber auch nur das Gesetz, dem Willen giebt, ließe sich keine Ausübung der Selbstthätigkeit des Willens denken, aber diese wird keineswegs durch jene gedacht. Durch die praktische Vernunft bestimmt die Person selbst, aber unwillkührlich, dem Willen sein Gesetz; durch die Selbstthätigkeit der Willkühr hingegen handelt sie diesem Gesetze gemäß oder zuwider. Diese ist der einzige subjektive, und durch sich selbst bestimmende Grund — jene gehört zugleich mit den Forderungen des Triebes nach Vergnügen

zu den objektiven und an sich selbst bloß veranlassenden Gründen des Wollens.

Es kann daher nicht ohne Ungereimtheit nach dem objektiven, außer der Freyheit des Subjektes gelegenen Grunde der freyen und eigenthümlichen Handlung des Willens gefragt werden. Diese Frage würde eben so viel heißen, als: „Worin liegt der objektive Grund, durch welchen „das Vermögen von objektiven Gründen unabhängig zu handeln bestimmt wird?“ Es läßt sich kein objektiver Grund des Wollens denken, der nicht diesen Rang der Freyheit zu danken hätte. Die freye Handlung ist darum nichts weniger als grundlos. Ihr Grund ist die Freyheit selbst. Aber diese ist auch der letzte denkbare Grund jener Handlung. Sie ist die absolute, die erste Ursache ihrer Handlung, über welche sich nicht weiter hinausgehen läßt, weil sie wirklich von keiner andern abhängt. Fragen: Warum der freye Wille sich auf diese oder jene Art bestimmt habe, heißt fragen: Warum er frey ist? Voraussetzen, er bedürfe eines von ihm selbst verschiedenen Grundes, heißt ihm seine Freyheit absprechen.

Man hat gegen diesen Begriff der Freyheit das logische Gesetz des zureichenden Grundes aufgerufen, dem derselbe geradezu widersprechen sollte. Allein der Begriff der Freyheit widerspricht diesem Gesetze nicht mehr und nicht weniger, als demselben der Begriff einer absoluten und ersten

Ursache, welche sich jene Gegner der Freyheit bey andern Gelegenheiten gar wohl denken können, widerspricht. Das logische Gesetz fordert keineswegs für alles was da ist eine von diesem Daseyn verschiedene Ursache, sonst würde das Daseyn Gottes, ja selbst jedes Daseyn von Ewigkeit durch jenes Gesetz unmöglich seyn, sondern es fordert, daß nichts ohne Grund gedacht werde. Die Vernunft hat aber einen sehr reellen Grund, die Freyheit als eine absolute Ursache zu denken; nämlich das Selbstbewußtseyn, durch welches sich die Handlung dieses Vermögens als eine Thatsache ankündiget, und den gemeinen und gesunden Verstand berechtiget, von ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit zu schließen.

Dabey muß es auch die philosophierende Vernunft bewenden lassen, die durch genaue Entwicklung der verschiedenen beym Wollen beschäftigten Vermögen des Gemüthes zwar völlig begreift, daß der Wille frey ist, aber nicht wie diese Freyheit möglich ist. Sie begreift aber auch selbst durch diese Entwicklung, warum sich dieses Wie? nicht begreifen läßt. Es ergiebt sich nämlich aus derselben, daß das Vermögen der Maximen, oder der willkührlichen Vorschriften ein von der praktischen Vernunft sowohl als von dem sinnlichen und durch theoretische Vernunft modificierten unwillkührlichen Begehrungsvermögen ganz verschiedenes, mit beyden zwar im Zusammenhang sich äußerndes, aber

in Rücksicht auf seine eigenthümliche Form von beyden unabhängiges Vermögen des Gemüthes, ein **Grundvermögen** sey, das sich als ein solches von keinem Andern ableiten, und daher auch aus keinem Andern begreifen und erklären läßt. Die Freyheit des Willens ist daher um nichts unbegreiflicher als jedes andere Grundvermögen des Gemüthes, als die Sinnlichkeit, der Verstand und die Vernunft, die sich dem Bewußtseyn nur durch ihre Wirkungen offenbaren, in ihren Gründen aber in so ferne unbegreiflich sind, als sie selbst den letzten angeblichen Grund ihrer Wirkungsarten in sich enthalten.

Aus ihren Wirkungen, durch welche sie unter den Thatsachen des Bewußtseyns vorkömmt, ist mir die Freyheit völlig begreiflich; und in so ferne kein Gegenstand des Glaubens, sondern des eigentlichsten Wissens für mich. Ich weiß so gut, daß ich einen Willen habe, und daß derselbe frey ist, als daß ich Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft habe. Ich weiß auch aus den Wirkungen aller dieser Vermögen, worin sie bestehen. Aber ich weiß von keinem woher und wodurch sie entstehen, weil sie Grundvermögen sind, von denen sich zuletzt nichts weiter wissen läßt, als daß ihre Wirkungsarten in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes gegeben sind.

Es würde dieser Erörterung ein wesentlicher Bestandtheil fehlen, wenn ich in derselben das Ver-

hältniß des von mir aufgestellten Begriffes von dem freyen Willen zu den Resultaten der Kantischen Philosophie mit Stillschweigen übergienge. Jener Begriff ist durch diese Philosophie vorbereitet worden, und ist dem Geiste derselben so vollkommen angemessen, als er den Buchstaben einiger Aeußerungen der Kritik der praktischen Vernunft nur dann widerspricht, wenn man dieselben für das, was sie nach der Absicht des Verfassers keineswegs seyn sollen, für logische Erklärungen des freyen Willens annimmt. Kant hat zu oft und zu ausdrücklich behauptet, daß er auch die unsittlichen Handlungen für freywillig anerkenne, als daß man dafür halten könnte, er habe die Freyheit bloß auf den reinen Willen eingeschränkt, das Positive derselben in der praktischen Vernunft aufgesucht, und den Willen für nichts als die Causalität der Vernunft beym Begehren angesehen wissen wollen.

Gleichwohl konnte und mußte Er behaupten, daß sich die Freyheit des Willens (des unsittlichen wie des sittlichen) nicht nur nicht ohne das Bewußtseyn des Sittengesetzes, sondern auch nur unter der Voraussetzung denken lasse, daß die Vernunft bey der sittlichen Gesetzgebung praktisch sey. Diese Behauptung wird unrichtig und hebt alle Freyheit auf, wenn man ihr den Sinn unterlegt, daß die sittliche Handlung bloße Wirkung der praktischen Vernunft sey, daß die Freyheit des sitt-

lichen Willens lediglich in der Selbstthätigkeit dieser Vernunft bestehe; und daß die praktische Vernunft nicht bloß das Gesetz gebe, sondern auch die demselben gemäße Handlung durch sich selbst hervorbringe. Sie wird hingegen völlig wahr, und enthält für die Lehre von der Freyheit des Willens die wichtigsten und wohlthätigsten Aufschlüsse, wenn man sich bey derselben, nach dem Sinne ihres Urhebers, nichts anders denkt, als daß der Wille nicht ohne das Praktische der Vernunft (keineswegs aber lediglich durch dieselbe) frey seyn könne; daß die Selbstthätigkeit der Vernunft, ihre Unabhängigkeit von Lust und Unlust, bey der sittlichen Gesetzgebung eine der wesentlichen Bedingungen dieser Freyheit sey, und daß der Wille keineswegs das Vermögen haben würde, das Sittengesetz in seine Maxime aufzunehmen oder aus derselben auszuschließen, wenn ihm dieses Gesetz nicht lediglich durch reine Vernunft gegeben wäre. Die nähere Beleuchtung dieses Sinnes dürfte sowohl über die hieher gehörigen Resultate der Kantischen Philosophie als über meinen Begriff von der Freyheit, ein beyden nicht ganz entbehrliches Licht verbreiten.

Die Kritik der praktischen Vernunft hat den Charakter, der das Sittengesetz von allen andern Gesetzen unterscheidet, zuerst dadurch bestimmt angegeben, daß dasselbe die einzige Vorschrift sey, die unter den übrigen, die beym Wollen vorkommen, durch bloße Vernunft als

Gesetz aufgestellt werde, während alle andern die bestimmte Nothwendigkeit und Allgemeinheit, durch die sie zu Gesetzen würden, einem von der Vernunft selbst verschiedenen Grunde zu danken hätten. Kant hat in diesem Werke mit einer bewundernswürdigen Genauigkeit das Gesetz der Sittlichkeit, als das Gesetz des Willens, von dem Gesetze der Glückseligkeit, als dem Gesetze des durch theoretische Vernunft modificierten und ganz unwillkührlichen Begehrens, unterschieden. Diese beyden Gesetze sind Vorschriften der Vernunft, zwischen welchen aber der wesentliche, bis auf Kant nie bestimmt genug bemerkte Unterschied Statt findet, daß die Vorschrift, durch welche die Vernunft in der Idee der Glückseligkeit dem Begehrungsvermögen seine Richtung nach der größten Menge, dem höchsten Grade und der längsten Dauer der Genüsse giebt, nur durch den Trieb nach Vergnügen die Sanktion eines Gesetzes erhalte, während die Vorschrift, durch welche die Vernunft in der Idee der Sittlichkeit dem Willen nur nach solchen Maximen zu handeln gebiethet, die sich als allgemeine Gesetze des Willens denken lassen, ihre gesetzliche Sanktion keineswegs aus dem Triebe nach Vergnügen, sondern lediglich aus der reinen Vernunft selbst schöpfen könne und müsse. Das Gesetz der Sittlichkeit wird daher die autonomische, das Gesetz der Glückseligkeit die hæteronomische Vorschrift der Vernunft genannt; die Eine

betrifft unmittelbar das willkührliche Begehren, den Willen, und ist das eigenthümliche Gesetz desselben; die Andere betrift unmittelbar das unwillkührliche Begehren, in wie ferne es durch theoretische Vernunft modificiert wird, den Willen aber nur mittelbar, in wie ferne nämlich beym Wollen auch ein unwillkührliches Begehren, als einer der veranlassenden Gründe desselben Statt findet. Sie ist dem eigenthümlichen Gesetze des Willens, dem Sittengesetze, als dem andern der veranlassenden Gründe der Handlung des Willens durch dieses Gesetz untergeordnet.

Kant nennt die Vernunft praktisch, nicht in wie ferne sie selbst als Willen handelt, oder was immer für eine ihrer Vorschriften beym Wollen ausführt, sondern weil und in wie ferne sie dem Willen eine Vorschrift lediglich durch sich selbst, nur um der bloßen Vorschrift willen, giebt. Und in der That, wenn die Vernunft nichts anders ist, als das Vermögen Vorschriften zu geben, so kann eine Wirkung, die lediglich durch Vernunft, und ohne allen fremden Einfluß, ohne Mitwirkung irgend eines andern von ihr selbst verschiedenen Grundes geschieht, nichts anders, als die bloß um ihrer selbst willen aufgestellte Vorschrift seyn. So wie auf der andern Seite durch das Bewußtseyn einer Vorschrift, die durch sich selbst Gesetz ist, und die keinen andern Zweck hat, als die Vorschrift selbst, die eigentliche praktische Natur der Charakter der

reinen

reinen Selbstthätigkeit der Person durch bloße Vernunft angekündiget wird. Hieraus läßt sich nun die Handlungsweise bestimmen, an welche die praktische Vernunft gebunden ist, und welche das Naturgesetz der Selbstthätigkeit der Person durch bloße Vernunft ausmacht. Sie besteht lediglich darin: daß sich die Person durch dieses Vermögen keine andere Vorschrift geben kann, als um der Vorschrift selbst willen, und daß sie sich diese Vorschrift unwillkührlich giebt. Nur eine solche Vorschrift der Vernunft kann absolute, das heißt, von jeder andern Bedingung unabhängige, Nothwendigkeit und Allgemeinheit für die Vernunft haben. Folglich vorausgesetzt, daß das Sittengesetz eine solche Nothwendigkeit und Allgemeinheit fordere, so kann demselben keine andere als eben diese Vorschrift zum Grunde liegen. Nur eine solche Vorschrift allein kann das Objekt des uneigennützigen Vergnügens, des Wohlgefallens an der Gesetzmäßigkeit um ihrer selbst willen seyn; weil nur eine solche Vorschrift um ihrer selbst, und nicht um des Vergnügens willen, da ist. Folglich vorausgesetzt, daß das sittliche Vergnügen uneigennützig sey, so kann dem Sittengesetze nur diese Vorschrift zum Grunde liegen. Aber auch nur mit einer solchen Vorschrift, als dem einzigen eigenthümlichen Gesetze des Willens, läßt sich die Freyheit des Willens überhaupt, und des sittlichen sowohl als des unsittlichen, verei-

nigen. Folglich vorausgesetzt, daß der Wille frey ist, so kann nur diese Vorschrift sein eigenthümliches Gesetz seyn. Ich habe also hier noch zu zeigen, daß sich die Eintracht der moralischen Nothwendigkeit mit der Thatsache der natürlichen Freyheit nur in so ferne denken lasse, oder daß das Sittengesetz der Freyheit nur in so ferne nicht widerspreche, als die Vernunft in dem von Kant zuerst festgesetzten Sinne bey der sittlichen Gesetzgebung (aber nicht bey der Ausführung des Gesetzes, die nicht der Vernunft, sondern dem Willen zukömmt) praktisch ist.

Die Person hat nur in so ferne freyen Willen, als sie sich zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes durch sich selbst zu bestimmen vermag. Gäbe es nun für diese Befriedigung oder Nichtbefriedigung keine andere Vorschrift außer derjenigen, die für die Person durch die Sanktion von Lust und Unlust zum Gesetz wird: so wäre die Person an die bloße jedesmalige Forderung des eigennützigen Triebes gebunden, die als Naturgesetz des Begehrens, als die einzig mögliche Vorschrift, und unvermeidlich von ihr erfüllt werden müßte. Sie würde durch theoretische Vernunft, durch die gedachten Objekte des Genusses, vermittelst des Triebes nach Vergnügen bestimmt, ohne sich selbst bestimmen zu können; sie würde nur unwillkührlich begehren, nie wollen können. Die Befriedigung und Nichtbefriedigung würde nur einem

einzigen Triebe, nämlich dem eigennützigen, untergeordnet werden können; folglich nur um ihrer selbst willen möglich seyn. Die kleinere Lust würde unwillkührlich durch die größere, und die größere Unlust durch die kleinere verdrängt werden; es würde der Person nichts als Befriedigung des Triebes nach Vergnügen, nichts als abgenöthigte Wirkung nach einer und ebenderselben einzig möglichen Handlungsweise möglich seyn. Es würde nur eine die Person bestimmende Triebfeder, nicht Selbstbestimmung der Person, die unter zwey gegebenen Triebfedern die eine derselben in Thätigkeit, die andere außer Thätigkeit setzt, möglich seyn.

Sobald aber, außer der Vorschrift, die ihre Sanktion durch Lust und Unlust allein erhält, auch noch eine andere vorhanden ist, die unabhängig von dieser Sanktion lediglich durch sich selbst Gesetz ist: so ist die Person nicht mehr dem einseitigen Antriebe des Vergnügens unterworfen; so sind in ihr zwey verschiedene Antriebe, zwey gleich unwillkührliche, aber einander entgegengesetzte Forderungen vorhanden, die nur durch sie selbst, nur durch ihre Freyheit, und nur dadurch vereinigt werden können, daß durch die Person die eine der andern, oder die andere der einen untergeordnet, die Forderung des Eigennützigen auf Unkosten des Uneigennützigen, oder diese auf Unkosten von jener erfüllt wird. Die Wirklichkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes hängt nicht mehr von diesem Triebe allein

ab; es ist nun auch in gewissen Fällen Nichtbefriedigung desselben im strengsten Sinne möglich, und es kömmt auf die Person selbst an, welche von den beyden entgegengesetzten Forderungen die Triebfeder ihrer Handlung seyn wird. Durch das Naturgesetz des Begehrens wird der Person angekündiget, was sie thun muß, vorausgesetzt, daß sie zur bloßen Befriedigung der Forderung des Begehrens bey unfreywilligen Handlungen bestimmt werde, oder aber bey den freywilligen sich selbst bestimme. Durch das praktische Gesetz des Willens wird ihr angekündiget, was sie thun soll, aber nur unter der Voraussetzung wirklich thun wird, daß sie sich zur Erfüllung der Forderung, welche sie unwillkührlich und durch bloße Vernunft an sich selbst thut, und welche sie eben darum nicht durch Vernunft abweisen kann — durch ihre Freyheit selbst bestimme. Bey dem Bewußtseyn dieses Sollens, das sie klar von allem Müssen unterscheidet, ist sie sich bewußt, daß sie den Forderungen des unwillkührlichen Gelüstens alle die Befriedigungen versagen könne, die dem Sollen widersprechen, und daß sie daher den verschiedenen Aeußerungen des unwillkührlichen Begehrens z. B. dem unwillkührlichen Streben nach Wollust, Ehre, Reichthum u. s. w. bey ihren Willenshandlungen nur in so ferne unterworfen sey, als sie sich denselben selbst unterwerfen wolle. Daß diese moralische Unabhängigkeit der Person von den Neigungen und Leidenschaften, die sich durchs sitt-

liche Gefühl von jeher angekündiget hat, worüber der gesunde Menschenverstand von jeher mit sich selbst einig war, und welche nur durch die Unbestimmtheit der dieselbe betreffenden Begriffe unter den Philosophen streitig werden konnte, für keine bloße Täuschung angesehen werden könne, und daß die Philosophie, wenn sie sich anders durch Inkonsequenz nicht selbst widersprechen soll, nicht, wie bis jetzt der Fall war, die Freyheit des Willens für etwas Widersprechendes erklären müsse, dieß hat die Menschheit dem großen Entdecker des Unterschiedes zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft zu verdanken.

Allein, und dieses kann den Freunden der Kantischen Philosophie nicht oft genug wiederhohlt werden, die praktische Vernunft ist kein Wille, ob sie gleich wesentlich zum Willen gehört, und sich bey jedem eigentlichen Wollen äußert. Die Handlung der praktischen Vernunft ist bloß unwillkührlich. Die Handlung des Willens, sie mag der praktischen Vernunft gemäß oder zuwider seyn, ist willkührlich. Beym sittlichen Wollen wirkt die praktische Vernunft an und für sich nicht mehr und nicht weniger als beym unsittlichen; sie stellt in beyden Fällen das Gesetz auf. Weder dieses Gesetz, noch sie selbst durchs Gesetz, bestimmt beym Wollen die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens, sondern die Freyheit durch oder wider das Gesetz. Die Person ist sich bewußt, daß es nicht auf sie ankomme zu

Sollen oder Nicht zu sollen, wohl aber das, was sie Soll oder Nicht soll, zu wollen oder nicht zu wollen, daß sie nicht im Sollen und Nichtsollen, aber im Wollen und Nichtwollen frey ist, nicht in dem, was der uneigennützige oder der eigennützige Trieb von ihr fordert, sondern in dem, was sie dem einen gewährt und dem andern versagt. Es ist zwar dieselbe Person, welche das Sittengesetz sich selbst giebt und befolgt, aber nicht dasselbe Vermögen in der Person. Das Gesetz giebt sie sich durch bloße Vernunft, und dieses ist daher unwillkührlich und unvermeidlich, und immer eben dasselbe. Die durchs Gesetz vorgeschriebene Handlung aber bringt sie durch Willkühr hervor; folglich nicht unvermeidlich, und immer so, daß sie auch das Gegentheil davon hervorbringen kann, und oft wirklich hervorbringt.

Diejenigen, welche bisher die Nothwendigkeit der sittlichen Handlung des Willens mit der Freyheit derselben zu vereinigen suchten, haben zu diesem Behuf kein anderes Mittel gefunden, als diese Freyheit in der besondern Art von Nothwendigkeit, die dem Sittengesetz eigen ist, in der moralischen Nothwendigkeit selbst bestehen zu lassen. Sie wußten den Willen nicht anders von der Sklaverey des Instinktes zu retten, als dadurch, daß sie ihn zum Sklaven der Denkkraft machten. Sie dachten sich die Nöthigung desselben durch die Sinnlichkeit nur dadurch vermeidlich, daß er

durch Vernunft unvermeidlich genöthiget würde. Wie sie dieses Vermögen der Person, durch Vernunft unvermeidlich genöthiget zu werden, Freyheit nennen konnten, begreift sich nur daraus, daß sie unter diesem Namen nichts als die Unabhängigkeit dieses Vermögens vom Zwange des Instinktes verstanden wissen wollten. Sie konnten sich daher die Person bey der *sittlichen Handlung* nur in so ferne frey denken, als dieselbe durch ihre Vernunft und nicht durch Sinnlichkeit genöthiget würde. Allein die *unsittliche* Handlung konnte nicht einmal in diesem Sinne frey heißen. Man konnte sich dieselbe nur als diejenige denken, bey welcher die Person nur durch den Instinkt, nicht durch Vernunft genöthiget würde. Es ist nur durch die ungeheure Inkonsequenz, die bey der ungeheuren Unbestimmtheit aller hieher gehörigen Begriffe, auch in den vorzüglichsten Selbstdenkern Statt finden konnte, begreiflich, wie irgend ein *Determinist* den Namen der Freyheit auch nur in irgend einem noch so eingeschränkten Sinne der *unsittlichen* Handlung beylegen konnte.

Das Mittel, wodurch einige Freunde der *kritischen* Philosophie sich die Eintracht der absoluten Nothwendigkeit und der Freyheit bey den sittlichen Handlungen zu denken versucht haben, ist um nichts besser. Um den Willen von der Sklaverey des Instinktes und der *theoretischen* Vernunft zu retten, machen sie ihn zum Sklaven der

praktischen, oder vielmehr sie vernichten denselben ganz, um an seiner Stelle bey dem sogenannten reinen Wollen lediglich die praktische Vernunft handeln zu lassen. Sie finden in dieser Vernunft die Nothwendigkeit mit der Freyheit vereiniget; — die Nothwendigkeit in dem Gesetze, und die Freyheit in der Selbstthätigkeit der Vernunft. Die sittliche Handlung ist ihnen nur als bloße Wirkung dieser Vernunft zugleich nothwendig und frey. Aber nur Einer unter ihnen ist konsequent genug gewesen, um die aus diesen Prämissen unvermeidliche Folge einzugestehen und aufzustellen: daß der Wille nur in Rücksicht auf die sittlichen Handlungen frey, und der Grund der unsittlichen außer dem Willen in äußern Hindernissen und Schranken der Freyheit aufzusuchen sey. Allein dieses letztere vorausgesetzt, so würde auch der Grund der sittlichen Handlung keineswegs in der bloßen Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, sondern auch in der von dieser Vernunft ganz unabhängigen Abwesenheit jener Hindernisse aufgesucht werden müssen. Die ganze Freyheit dieser Vernunft, und durch dieselbe der Person, bestünde also lediglich in einer zufälligen, auf gewisse Fälle eingeschränkten Unabhängigkeit von äußerm Zwang, die keineswegs in der Gewalt der Person läge. Die sittliche Handlung erfolgte unvermeidlich durch eine ganz unwillkührliche Wirkung der praktischen Vernunft, sobald kein Hinderniß da wäre; und allein der Anwesenheit oder Abwesenheit des letztern müßte

also sowohl die sittliche als die unsittliche Handlung zugerechnet werden.

Die Freyheit der unsittlichen Handlung wird nur dadurch widersprechend, daß man sich die Freyheit der sittlichen durch unrichtige Begriffe denkt. Die dem praktischen Gesetze widersprechende Handlung muß jederzeit der Naturnothwendigkeit unterworfen werden, sobald man die dem Gesetze gemäße Handlung eben derselben Selbstthätigkeit zuschreibt, in der das Gesetz gegründet ist. Wenn man die sittliche Handlung nur in so ferne frey nennt, als sie nicht unsittlich ist, so kann man die unsittliche freylich nicht frey nennen, und wenn die Freyheit der einen ein leerer Name ist, so hat das ausdrückliche Geständniß der unvermeidlichen Nothwendigkeit der andern nichts mehr, was den gesunden Menschenverstand empören könnte.

Allein die Freyheit der sittlichen Handlung ist kein leerer Name, sie ist mehr als die unwillkührliche Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, durch welche nichts als das bloße Gesetz gegeben wird, und keineswegs die Handlung, die demselben gemäß ist, zur Wirklichkeit kömmt; sie ist die willkührliche von der praktischen Vernunft wesentlich verschiedene Selbstthätigkeit der Person, durch welche das Gesetz entweder ausgeführt oder übertreten wird. In der sittlichen Handlung ist absolute praktische Nothwendigkeit und Freyheit in so ferne

vereinigt, als das absolut nothwendige Gesetz, die Wirkung der praktischen Vernunft, durch Willkühr in einem gegebenen Falle ausgeführt, und in so ferne zur Wirkung der Freyheit gemacht ist. In der unsittlichen Handlung ist die Naturnothwendigkeit und die Freyheit in so ferne vereinigt, als die bloß dem Naturgesetze des Begehrens gemäße, aber dem praktischen Gesetze widersprechende Forderung des eigennützigen Triebes durch Willkühr ausgeführt, und in so ferne zur Wirkung der Freyheit erhoben ist. Der Wille unterwirft sich daher entweder der moralischen oder der Naturnothwendigkeit durch sich selbst; oder vielmehr er unterwirft sich eine von beyden, und vereitelt dadurch den Erfolg der andern in Rücksicht auf die willkührliche Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes.

Nur der Mangel eines bestimmten Begriffes vom Willen macht es begreiflich, wie man das durch Denkkraft modificierte unwillkührliche Begehren, welches nicht weniger als das bloß instinktartige unter dem unvermeidlichen Gesetze der Naturnothwendigkeit steht, ein Wollen nennen konnte. Aber die Verwechselung des eigentlichen Gesetzes des Willens mit dem Naturgesetze des unwillkührlichen vernünftigen Begehrens, des Sittengesetzes mit dem Gesetz der Glückseligkeit, war unter jener Voraussetzung unvermeidlich. Sobald der Wille nichts als ein unwillkührliches Begehren ist, so hat er auch kein anderes Gesetz als das Gesetz die-

ſes Begehrens, durch welches nur die Forderungen, die nicht von der Perſon abhängen, keineswegs aber die Befriedigungen, die der Willkühr der Perſon unterworfen wären, beſtimmt werden.

Die Macht des willkührlichen Begehrens, des bloßen Willens, erſtreckt ſich immer nur auf Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes, nie auf dieſe Forderungen ſelbſt, außer in wie ferne dieſelben vorhergeſehene Folgen der willkührlichen Befriedigungen ſind. Auch kömmt es keineswegs auf meinen Willen an, ob ich nach Glückſeligkeit, oder nach dem, was ich mir richtig oder unrichtig als Mittel zu derſelben denke, ſtreben ſoll oder nicht. Die Forderung des unwillkührlichen Begehrens, die beym Wollen als veranlaſſender Grund vorhanden ſeyn muß, wird bey demſelben vorausgeſetzt, und hängt daher von dem Wollen ſo wenig ab, als ſie ſelbſt ein Wollen iſt. Es wäre daher ganz unbegreiflich, wie man je die willkührliche Befriedigung mit der unwillkührlichen Forderung, das Wollen mit dem durch Vernunft modificierten Begehren, die Selbſtbeſtimmung mit dem Beſtimmtwerden durch Denkkraft und Luſt und Unluſt verwechſeln konnte, wenn nicht das Wollen und das unwillkührliche durch Vernunft modificierte Begehren ein und ebendaſſelbe Objekt hätten, nämlich die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes. Der Wille iſt das Vermögen der Perſon, ſich

selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung dieses Triebes zu bestimmen; und das unwillkührliche durch Vernunft modificierte Begehren, als Triebfeder einer wirklichen Handlung betrachtet, ist das Vermögen der Person, durch eine Forderung des eigennützigen Triebes entweder zur Befriedigung, oder, wenn jene Forderung mit einer andern gegenwärtigen aber schwächeren in Kollision ist, zur Nichtbefriedigung der leztern bestimmt zu werden. Wollen und unwillkührliches vernünftiges Begehren haben daher in so ferne einen und eben denselben Erfolg, und man verwechselte den Erfolg des Willens, der von der Selbstbestimmung durch Willkühr — mit dem Erfolg des Begehrens, der vom Bestimmtwerden durch Lust und Unlust abhängt.

Der Determinismus der öfter erwähnten Freunde der Kantischen Philosophie unterscheidet zwar die moralische Nothwendigkeit von der physischen mit größerer Bestimmtheit, indem er die eine in der Selbstthätigkeit der von Eindrücken und Vergnügen unabhängigen Vernunft, die andere aber in der Abhängigkeit des Instinktes von beyden aufsucht. Allein er zerstört diesen wesentlichen Unterschied durch die Erklärung wieder, die er von demselben in Rücksicht auf die sittlichen Handlungen giebt. Indem er die Ursache dieser Handlungen in der praktischen Vernunft allein aufsucht, so sind dieselben nicht weniger unvermeidlich noth-

wendig als die Handlungen des Instinktes; und indem er den Grund, warum die praktische Vernunft nicht immer den Willen bestimmt, die Ursache der unsittlichen Handlungen außer der Willkühr der Person in unvermeidlichen Hindernissen bestehen lassen muß, so hängt die ungehinderte Handlung der praktischen Vernunft von der Abwesenheit dieser Hindernisse, und in so ferne das sittliche sowohl als das unsittliche Wollen zuletzt von einer und eben derselben Naturnothwendigkeit ab.

Nur der Mangel eines bestimmten Begriffes vom Willen macht es begreiflich, wie man die Handlung der praktischen Vernunft ein Wollen nennen konnte. Aber so wie man sich unter dem sittlichen Willen nichts als Handlung der praktischen Vernunft denkt, so ist die Verwechselung der Handlung, die das Gesetz giebt, mit jener, die dasselbe ausführt, der Forderung des uneigennützigen Triebes mit der Erfüllung derselben, desjenigen, was bey der sittlichen Handlung nothwendig, mit dem, was bey derselben frey ist, unvermeidlich.

Die Macht des willkührlichen Begehrens, des eigentlichen Wollens, erstreckt sich über die Forderungen des uneigennützigen Triebes so wenig als über die Forderungen des eigennützigen. Sie kann das Gesetz der praktischen Vernunft weder geben noch aufheben; aber die Erfüllung oder Nichterfüllung dieses Gesetzes hängt von der Willkühr ab,

und ist nur durch Freyheit möglich, indem ein Gesetz, das nicht die Forderungen, sondern nur die Befriedigungen des eigennützigen Triebes, und nur diejenigen betrifft, die von der Willkühr abhangen, nur durch Willkühr befolgt, und eben darum auch durch Willkühr übertreten werden kann. Ein Gesetz, das auf die bloße Selbstbestimmung sich einschränkt, kann auch nur durch Selbstbestimmung angewendet, und dem Objekte derselben zum Grunde gelegt werden. Die Forderung der praktischen Vernunft, die beym sittlichen Wollen als veranlassender Grund vorhanden seyn muß, wird bey demselben vorausgesetzt, und hängt daher in so ferne von diesem Wollen so wenig ab, als sie dasselbe selbst seyn kann. Als bestimmender Grund desselben hängt sie von dem durch sich selbst bestimmenden Grunde alles Wollens, der Freyheit (nicht der praktischen Vernunft, sondern) der Person ab, durch welche sie zum Charakter des bestimmenden erhoben wird. Es würde daher ganz unbegreiflich seyn, wie man die unwillkührliche Forderung der praktischen Vernunft mit der willkührlichen Befriedigung derselben, das Bestimmtwerden durch das Gesetz, mit der Selbstbestimmung nach demselben, die Forderung an den Willen mit der Handlung des Willens verwechseln konnte, wenn nicht das praktische Gesetz und der Wille, der sich nach demselben bestimmt, ein und eben dasselbe Objekt hätten, nämlich die Gesetzmäßigkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes. Allein dieser Er-

folg ist, in wie ferne er von der bloßen praktischen Vernunft abhängt, bloß der Vorgeschriebene, keineswegs der Wirkliche, wozu er nicht durch Vernunft, sondern nur durch Willkühr erhoben werden kann. In der einen Rücksicht ist er absolut nothwendig, in der andern frey, und nur hypothetisch, das heißt, nur unter der Voraussetzung nothwendig, daß sich die Willkühr dieser Nothwendigkeit, die nur für die Vernunft absolut ist, unterwirft.

Der Determinismus, sowohl der ältere der Leibnitzianer, als der neuere der Kantianer, hat die Freyheit, in wie ferne sie ein besonderes Grundvermögen der Person ist, verkannt, und die Funktion derselben auf die Vernunft übergetragen; der Eine auf die theoretische, der Andere auf die praktische; der Eine auf die das unwillkührliche Begehren modificierende Denkkraft, der Andere auf die unwillkührliche Handlung der selbstthätigen Vernunft, durch welche dieselbe für die willkührlichen Befriedigungen des Begehrens Gesetze aufstellt. Beyde haben den willkührlichen Vernunftgebrauch mit dem unwillkührlichen, die freye Vorschrift beym Wollen mit einer nothwendigen, die Maxime mit einem Gesetze verwechselt; der Eine mit der theoretischen Vorschrift, die durch den eigennützigen, der Andere mit der praktischen, die durch den uneigennützigen Trieb ihre Sanktion erhält; der Eine mit der hypothetisch, durch Lust und Unlust —

der Andere mit der absolut, durch sich selbst, nothwendigen Aeußerung der Vernunft; der Eine mit dem Naturgesetze des Begehrens, der Andere mit dem Vernunftgesetze des Wollens.

Beyde dachten sich, durch Thatsachen des Bewußtseyns genöthiget, die Freyheit beym Wollen als Aeußerung der Selbstthätigkeit der Person. Kant hat der erste gezeigt, daß bey der sittlichen Gesetzgebung die reine Vernunft selbstthätig, und daß das durch sie allein aufgestellte Gesetz, der objektive Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung sey. Dieses war die Veranlassung für einige Freunde seiner Philosophie, die Selbstthätigkeit der reinen Vernunft für die Freyheit des sittlichen Willens selbst zu halten, und eben darum dem unsittlichen theils stillschweigend, theils ausdrücklich die Freyheit abzusprechen.

Bey den Aeußerungen des lediglich instinktartigen grobsinnlichen Begehrens ist sich die Person ihrer selbst mehr leidend als thätig, bey den Aeußerungen des unwillkührlichen, aber durch Vernunft modificierten, Begehrens, die beym Wollen als veranlassende Gründe vorkommen, ist sich die Person ihres Denkens, und folglich auch der bey allem Denken wesentlichen Thätigkeit bewußt. Dieses war eine von den Veranlassungen für die Leibnitzischen Deterministen, die das unwillkührliche Begehren modificierende Aeußerung der Denkkraft

kraft mit der dem Willen eigenthümlichen Selbstbestimmung zu verwechseln, und sie für die einzige Art von Selbstthätigkeit der Person zu halten, die beym Wollen Statt findet.

Beyde deterministischen Vorstellungsarten sehen den sittlichen Willen für einen bloßen Trieb, und zwar für einen der beyden Triebe an, die wesentlich zum Willen gehören, aber denselben weder einzeln noch zusammen genommen ganz ausmachen; die Einen für den rein vernünftigen und uneigennützigen, die Andern für den vernünftig sinnlichen und eigennützigen. Die Einen sehen die bloße Forderung der praktischen Vernunft, die Andern die durch theoretische Vernunft geregelte Forderung des Triebes nach Vergnügen für die Handlung des Willens an, welche doch nur diese Forderungen voraussetzt, und lediglich in der Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben besteht.

Die unfreywilligen Aeußerungen der Denkkraft, zu denen die Person durch Lust und Unlust bestimmt wird, die Ueberlegungen, durch welche sie über die Forderungen des eigennützigen Triebes nachdenkt, sind weder ein Wollen selbst, noch machen sie mit jenen Forderungen zusammen genommen ein Wollen aus. Aber sie gehören zum Wollen, gehen der Handlung des Willens vorher, und geben den Mittelzustand zwischen dem instinktartigen Begehren und dem Akt der Willkühr ab, den Ueber-

gang von dem Zustande, in welchem sich die Person bloß leidend verhält, zu dem Zustande, wobey sie sich selbst bestimmt. Während dieses Mittelzustandes erwacht sie zu derjenigen Besonnenheit, mit welcher sich das Bewußtseyn des praktischen Gesetzes, die Aeußerung des sittlichen Gefühls einfindet.

Aeußere Umstände, welche die Ueberlegungen der Person unterbrechen, und das Erwachen zur Besonnenheit verhindern, werden wohl öfters die Veranlassung, daß ein unwillkührliches, durch Denkkraft modificiertes Begehren, in eine äußere Handlung übergeht, bevor und ohne daß sich die praktische Vernunft durch die Ankündigung ihres Gesetzes für den gegebenen Fall geäußert, und folglich ohne daß die Person über die Sittlichkeit der Befriedigung ihres unfreywilligen Begehrens reflektiert hat. Allein in allen diesen Fällen hat auch kein Wille, hat nicht die Person als Person gehandelt. Bey jeder Selbstbestimmung der Person zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, (wofür ich den Namen Wollen ausschließend in Anspruch nehme) muß sich nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Vernunft geäußert haben, weil ohne Bewußtseyn des Gesetzes, das durch sie dem Naturgesetz entgegengestellt wird, ohne Bewußtseyn der zwey einander entgegengesetzten veranlassenden Gründe, als der zwey möglichen Handlungsweisen der Person, keine Selbstbestimmung nach einer derselben

denkbar ist. Jede Willenshandlung ist daher auch sittlich oder unsittlich, und keine läßt sich in dem Sinne gleichgültig denken, als ob sie weder das Eine noch das Andere wäre.

Freyheit des Willens, Willkühr und Moralität sind von einander unzertrennlich. Die Person kann sich nur in so ferne zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Forderung des eigennützigen Triebes durch sich selbst bestimmen, sie hat nur in so ferne Willen, als sie durch den uneigennützigen Trieb von den Forderungen des eigennützigen, und durch Willkühr von den Forderungen beyder unabhängig ist. In dieser zweyfachen Unabhängigkeit besteht die negative, und in der Willkühr, oder dem Vermögen sich für eine der beyden Forderungen selbst zu bestimmen, die positive Freyheit des Willens, die sich eben darum nie ohne die Ankündigung beyder Forderungen im Bewußtseyn, und folglich nie ohne Selbstbestimmung für oder gegen das praktische Gesetz, oder ohne Moralität denken läßt. Eigentliche Willkühr, Willkühr im strengsten Sinne, findet, wie schon der Name andeutet, nie außer der Willenshandlung, die sich ihre Handlungsweise selbst wählt (erkührt), Statt, und dieses Wort kann von der animalischen Spontaneität (arbitrium brutum), und von den Handlungen, die durch unwillkührliches, aber durch Denken modificiertes Begehren ohne eigentlichen Willen geschehen, und den unbesonnenen

Handlungen der Leidenschaften, die nicht etwa vorausgesehene Folgen eigentlicher Willenshandlungen sind, nur in einer uneigentlichen weitern Bedeutung gelten, in wie ferne diese mit den Handlungen der eigentlichen Selbstbestimmung eine äußere Aehnlichkeit haben.

Neunter Brief.

Ueber die Unverträglichkeit aller bisherigen philosophischen Begriffe von der Seele mit dem richtigen Begriffe von der Freyheit des Willens.

Sie haben meine Erörterung des Begriffes von der Freyheit des Willens nicht mißverstanden, indem Sie in derselben nichts weiter als eine Rechtfertigung der Ueberzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes *) und nichts andres

*) Indem ich mir unter dem gemeinen Verstande (ich bitte das Publikum für den Ausdruck, Menschenverstand, zu dem ich mich durch einen unrichtigen Sprachgebrauch nicht selten verleiten ließ, um Vergebung) den Verstand denke, in wie ferne er in seinen Urtheilen durch Gefühle überhaupt — und unter dem gesunden, in wie ferne

bewiesen antreffen, als daß in dieser Ueberzeugung kein Widerspruch vorhanden sey, durch den sie vor dem Richterstuhle der philosophierenden Vernunft als eine Täuschung befunden werden mußte. Der gemeine Verstand und die philosophierende Vernunft sind an eben dieselben Grundververmögen des menschlichen Geistes gebunden, die sich in dem gemeinen Verstande durch unwiderstehliche und unfehlbare Gefühle ankündigen, und durch sie die Ueberzeugungen bewirken, über welche die philosophierende Vernunft, welche die Gründe jener Gefühle aufsucht, so lange mit sich selbst uneinig bleiben muß, als es ihr noch nicht gelungen ist, deutliche und bestimmte Begriffe der Grundvermögen aufzustellen. Der gemeine Verstand denkt sich die Seele als das Subjekt der Erscheinungen des innern Sinnes, die er als Thatsachen des Bewußtseyns durch innere Gefühle kennt, und von deren Wirklichkeit er auf ihre Möglichkeit schließt. Für ihn ist die Freyheit nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseyns wirklich, folglich auch möglich. Die philosophierende Vernunft hingegen denkt sich die Seele als das Subjekt, in welchem die Ursachen der Erscheinungen des in-

er durch sittliche Gefühle bestimmt wird: so kann ich mir unter Krankheit des Verstandes nicht den Wahnsinn, der den Gebrauch des Verstandes aufhebt, sondern nur den Mißbrauch des Verstandes denken, der aus dem unsittlichen Willen, oder dem Mißbrauche der Freyheit, erfolgt.

nern Sinnes, als solcher, enthalten sind. Sie kann sich daher nicht begnügen, jene Erscheinungen durch bloße Gefühle zu kennen, sondern muß nach Begriffen von den Gründen dieser Gefühle ringen. Anstatt die Möglichkeit der Thatsachen des Bewußtseyns aus der Wirklichkeit zu schließen, läßt sie diese Wirklichkeit nur in so ferne gelten, als sie von der Möglichkeit überzeugt ist. Sie kann daher über die Wirklichkeit der Freyheit des Willens nur in so ferne mit sich selbst einig werden, als sie sich die Frage: Worin die Möglichkeit der Freyheit bestehe? befriedigend beantwortet, oder, welches eben so viel heißt, als sie einen bestimmten und deutlichen Begriff von der Freyheit als einem Vermögen des Gemüthes errungen hat. Sie hat auf allen bisherigen Stufen ihrer Entwicklung bis zur Epoche der Kantischen Philosophie von keinem einzigen Vermögen des Gemüthes einen solchen Begriff besessen, und es läßt sich aus der Geschichte ihrer Kultur erweisen, daß alle ihre vorhergegangenen Schicksale unentbehrlich waren, um nach und nach solche Begriffe vorzubereiten. Sie hat daher auch bis zu dieser Epoche ihre Begriffe von der Seele, oder von dem Subjekte der Grundvermögen des Gemüthes, mit keinen andern als schwankenden und unrichtigen Merkmalen auszustatten vermocht, und mußte aus diesem Grunde bey jeder Rechenschaft, die sie sich von was immer für einer Thatsache des Selbstbewußtseyns, und vornehmlich von den freyen

Handlungen des Willens, aus ihren Begriffen von der Seele zu geben versuchte, in ihren Repräsentanten, den Selbstdenkern, mit sich selbst in Streit gerathen. Wenn Sie, l. Fr., meine Erklärung von der Freyheit des Willens als einem Grundvermögen des Gemüthes unter den Merkmalen, mit denen ich sie in meinem vorigen Briefe aufgestellt habe, nicht unrichtig gefunden haben: so habe ich dieses keineswegs meiner daselbst versuchten Erörterung allein, sondern zum Theil auch dem Resultate der Kantischen Philosophie über den Begriff von der Seele zu danken, das ich Ihnen bey einer andern Gelegenheit *) vorgelegt habe. Wer hingegen die Seele durch was immer für einen der bisherigen philosophischen Begriffe von derselben denkt, der wird den von mir erörterten Begriff von der Freyheit, wenn auch nicht in den eigenthümlichen Merkmalen desselben, doch wenigstens mit seinem Begriffe von der Seele widersprechend finden müssen; indem dieser letztere aus lauter schwankenden und unrichtigen Begriffen von den übrigen Grundvermögen des Gemüthes, als da sind Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft u. s. w. zusammengesetzt seyn wird, die den Begriff von der Freyheit in dem Verhältnisse mehr ausschließen müssen, als derselbe bestimmter und richtiger ist, sie aber schwankender und unrichtiger sind.

*) Im ersten Bande dieser Briefe.

also in so ferne begreiflich seyn, als sich die Merkmale, durch die sie gedacht wird, in einen Begriff zusammen fassen lassen, ohne sich unter einander aufzuheben. Die Abwesenheit des Widerspruches in dem Begriffe, oder, welches eben eben so viel heißt, die Nichtunmöglichkeit der Freyheit muß sich beweisen lassen, und die philosophierende Vernunft muß sie wirklich beweisen, und über diesen Beweis mit sich selbst einig seyn, wenn sie das Zeugniß des Selbstbewußtseyns für die Freyheit als gültig anerkennen soll.

Die philosophierende Vernunft kann keine Thatsache gelten lassen, die sich nicht ohne Widerspruch, oder, welches eben dasselbe heißt, die sich gar nicht denken läßt. Jede Ueberzeugung von der Freyheit ist daher für sie bloße Täuschung, und nur die Ueberzeugung von der allgemeinen unvermeidlichen Nothwendigkeit ist für sie wahr und gründlich, so lange sie keinen andern Begriff von der Seele als einen solchen aufzuweisen hat, der dem, sey es auch in sich selbst keinen Widerspruch enthaltenden Begriffe von der Freyheit widerspricht. Dadurch, daß man sich für keinen der bisherigen philosophischen Begriffe von der Seele erklärt, wird für die Ueberzeugung von der Freyhtit so lange nichts gewonnen, so lange man voraussetzen muß, daß wenigstens Einer unter jenen Begriffen, von denen keiner sich mit der Freyheit verträgt, wahr seyn muß. Die Wahrheit hört dadurch nicht auf

Wahrheit zu seyn, daß man nichts von ihr wissen will, und das Betragen derjenigen Moralisten, welche das Studium der Metaphysik aus Furcht für ihre sittliche Ueberzeugung vernachlässigen, ist fast so kindisch, als der Versuch, sich von der lästigen Gegenwart eines verhaßten Gegenstandes durch das Zuschließen der Augen befreyen zu wollen.

Da man den Willen nur als ein Prädikat der Seele denken kann, so fordert der Begriff vom Willen einen Begriff von der Seele, als dem Subjekte desselben, und da dieser letztere seiner Natur nach metaphysisch ist, so muß freylich auch ein metaphysischer Begriff von der Seele möglich seyn, aus dem sich zwar die Freyheit nicht ableiten läßt, mit dem sich aber der Begriff von derselben verträgt. Es hat zwar metaphysische Begriffe von der Seele gegeben, aus denen man (unrichtige) Begriffe von der Freyheit abzuleiten gesucht hat; aber bis auf Kant hat es keinen einzigen gegeben, mit dem sich der richtige Begriff von der Freyheit vertragen hätte. Die Vertheidiger der Freyheit haben sich bisher den Widerspruch zwischen Seele und Freyheit nur durch die Verworrenheit ihrer Begriffe von beyden verbergen können, oder sie haben die Freyheit nach einem unrichtigen Begriffe vertheidigt, und den Namen derselben einer unvermeidlichen Nothwendigkeit beygelegt. Die Gegner der Freyheit hingegen haben die Unmöglichkeit derselben aus ihrem Begriffe von der Seele dargethan.

Die Widerlegung der bisherigen metaphysischen Systeme war bis auf den Zeitpunkt der Kantischen Philosophie nur dadurch möglich, daß man Eines derselben als wahr annahm, und dessen Grundsätze den Grundsätzen der übrigen entgegenstellte. Man mußte entweder Supernaturalist oder Naturalist, und als Naturalist entweder Skeptiker oder Dogmatiker, und als Dogmatiker entweder Materialist oder Spiritualist seyn, um Eine von den einander entgegengesetzten Vorstellungsarten dieser bey dem natürlichen Gange der Entwicklung des menschlichen Geistes unvermeidlichen Sekten angreifen zu können. Eben darum konnte auch durch den Sieg von was immer für einem Systeme über die andern nichts für die Freyheit des Willens gewonnen werden, indem dieselbe mit dem Siegenden eben so wenig als mit dem Besiegten bestehen konnte. Die Kritik der reinen Vernunft hat der Ueberzeugung von der Freyheit zuerst den wichtigen Dienst gethan, den ihr bisher nur die Inkonsequenz der Philosophen zufälliger Weise leisten konnte, sie gegen alle metaphysischen Systeme über die Seele sicher zu stellen; einen Dienst, der ihr nur durch Aufhebung aller dieser Systeme, und Aufstellung eines metaphysischen Begriffes von der Seele, der sich mit dem Begriffe von der Freyheit wirklich verträgt, geleistet werden konnte.

Ich verehre den philosophischen Supernaturalismus, von dem hier allein die Rede

seyn kann. Er ist die einzig mögliche Hypothese, durch welche sich die philosophierende Vernunft, die von ihr mißverstandene Unbegreiflichkeit der moralischen Aussprüche des gesunden Verstandes begreiflich zu machen suchen kann. Ich ziehe ihn seines Ursprungs wegen allen naturalistischen Systemen eben so weit vor, als ich unter diesen sogar das materialistische dem gedankenlosen, durch Unsittlichkeit und Unwissenheit gemeiniglich unterstützten, unphilosophischen Supernaturalismus vorziehe. Der philosophische setzt, wenn er dieses Namens werth seyn soll, Bekanntschaft mit den naturalistischen Vorstellungsarten und ein vorhergegangenes unpartheyisches Bestreben, in denselben Wahrheit zu finden, voraus. Der selbstdenkende Supernaturalist würde die Befriedigung seines Kopfes, die er in den beyden einander widersprechenden dogmatischen Systemen vergebens gesucht hat, in dem skeptischen antreffen, wenn es ihm durch die ungewöhnliche Lebhaftigkeit und Reinheit seines sittlichen Gefühles nicht unmöglich würde, die Unbeantwortlichkeit der die Grundwahrheiten der Moralität und der Religion betreffenden Fragen, und die daraus erfolgende Unzuverlässigkeit jener Grundwahrheiten für möglich zu halten. Von einem festen und unüberwindlichen Glauben an die Aussprüche des gesunden Verstandes erfüllt, auf der einen Seite mit der eigentlichen Triebfeder des sittlichen Gefühls oder den einzig möglichen Bestimmungsgründen jener Aussprüche unbekannt, und auf der andern

also in so ferne begreiflich seyn, als sich die Merkmale, durch die sie gedacht wird, in einen Begriff zusammen fassen lassen, ohne sich unter einander aufzuheben. Die Abwesenheit des Widerspruches in dem Begriffe, oder, welches eben eben so viel heißt, die Nichtunmöglichkeit der Freyheit muß sich beweisen lassen, und die philosophierende Vernunft muß sie wirklich beweisen, und über diesen Beweis mit sich selbst einig seyn, wenn sie das Zeugniß des Selbstbewußtseyns für die Freyheit als gültig anerkennen soll.

Die philosophierende Vernunft kann keine Thatsache gelten lassen, die sich nicht ohne Widerspruch, oder, welches eben dasselbe heißt, die sich gar nicht denken läßt. Jede Ueberzeugung von der Freyheit ist daher für sie bloße Täuschung, und nur die Ueberzeugung von der allgemeinen unvermeidlichen Nothwendigkeit ist für sie wahr und gründlich, so lange sie keinen andern Begriff von der Seele als einen solchen aufzuweisen hat, der dem, sey es auch in sich selbst keinen Widerspruch enthaltenden Begriffe von der Freyheit widerspricht. Dadurch, daß man sich für keinen der bisherigen philosophischen Begriffe von der Seele erklärt, wird für die Ueberzeugung von der Freyhtit so lange nichts gewonnen, so lange man voraussetzen muß, daß wenigstens Einer unter jenen Begriffen, von denen keiner sich mit der Freyheit verträgt, wahr seyn muß. Die Wahrheit hört dadurch nicht auf

durch eine Aeußerung, die von allen denjenigen für übervernünftig gehalten werden muß, welche die Vernunft für bloße Denkkraft ansehen, und keine andere Wirkungsart derselben als die theoretische erkennen. Durch das Vermögen der praktischen Vernunft besitzt der Mensch dasjenige, was seine Person über jedes bloße Naturwesen erhebt, eine hyperphysische Kraft, die in ihm mit der physischen gepaart ist, und die er um so mehr mit dem Namen der Göttlichen zu beehren berechtiget ist, da man, den Resultaten der Kritik der theoretischen Vernunft zu Folge, für die Gottheit, in wie ferne sie von dem übersinnlichen Substrat der Sinnenwelt (der intelligiblen Natur) unterschieden werden muß; kein anderes charakteristisches Merkmal hat, als eben diese praktische Vernunft, die sich uns durch das Bewußtseyn des Sittengesetzes als der Charakter unserer eigenen höheren Natur ankündiget, und die von jeher von den Weisen und Guten auch schon in den dunkeln Begriffen, die sie aus ihrem sittlichen Gefühle schöpften, das Bild der Gottheit, das Gottähnliche, der Gott in uns, das Θειον genannt wurde. Nichts war natürlicher als die Aussprüche dieser Vernunft für die Stimme Gottes anzusehen, die Ankündigung ihres Inhalts Offenbarung zu nennen, und die Quelle davon außer dem menschlichen Geiste aufzusuchen, so lange man sie in dem verkannten, durch keine richtigen Begriffe gedachten Grundvermögen desselben nicht zu entdecken vermochte. Die Kritik

der Vernunft hat das Irrige, das im Supernaturalismus enthalten ist, nur dadurch aufgedeckt, daß sie das Wahre in demselben, das von allen Naturalisten verkannt wurde, und den Supernaturalismus für sie unüberwindlich machte, bestimmt angegeben, und auf seine eigentlichen Gründe zurück geführt hat.

Der Supernaturalist setzt den Grund seiner moralischen und religiösen Ueberzeugung nur darum in einer äußeren Offenbarung als gegeben voraus, weil er von der inneren Offenbarung durch die praktische Vernunft keinen bestimmten Begriff hat, und weil er die Nothwendigkeit, jene Ueberzeugung entweder als grundlos oder als widersprechend aufgeben zu müssen, eine Nothwendigkeit, die er in jedem naturalistischen Systeme für unvermeidlich hält, mit seinem sittlichen Gefühle unverträglich findet. Er läßt daher alles dasjenige von außenher geoffenbart seyn, was er zu den Gründen jener ihm über alles wichtigen Ueberzeugung zu bedürfen glaubt. Allein, da er sein sittliches Gefühl keineswegs auf bestimmte Begriffe zu bringen vermag; da ihm der Ursprung und das Wesen desselben ein undurchdringliches Geheimniß ist; da ihn eben dieses Geheimnißvolle zum Supernaturalisten macht: so können die Aufschlüsse, die er für die von ihm verkannte Triebfeder des sittlichen Gefühls in der Offenbarung aufsucht, nicht deutlicher und bestimmter als seine Begriffe

von dieser Triebfeder, so müssen sie, wie der Inhalt dieser Begriffe, nichts als Geheimnisse seyn. Die Offenbarung sagt ihm über Sittlichkeit und Religion das Gegentheil von dem, was die naturalistischen Systeme sagen würden, wenn er sie darüber befragen wollte. Allein da sich dieses Gegentheil nur durch einen bestimmten Begriff von der Triebfeder des sittlichen Gefühls bestimmt denken läßt, der sich zwar mit keinem naturalistischen Begriffe verträgt, der aber auch dem Supernaturalisten fehlt; so muß ihm dasselbe in dem Verhältnisse unbegreiflicher vorkommen, je mehr er darüber nachdenkt, und je genauer er seinen Glauben von allem naturalistischen angeblichen Wissen zu unterscheiden sucht. Diese Unbegreiflichkeit, weit entfernt ihn in seinem Glauben zu stören, dienet ihm vielmehr, als der Charakter des Geoffenbarten und Uebervernünftigen, zur Bestätigung desselben.

Nur die tiefe Dunkelheit, in welche der Supernaturalist seine Begriffe von Seele und Freyheit einhüllt, und die Heiligkeit, welche diese Dunkelheit für ihn haben muß, macht es begreiflich, wie er nicht einsehen kann, daß er in den Gegenständen dieser Begriffe, so wie er sich dieselben denken kann, etwas Widersprechendes für wahr hält. Er kann sich die Seele nur unter dem unrichtigen Merkmale eines Dinges an sich, d. h. nur durch einen Irrthum denken, gegen den allein die kritische Philosophie verwahren kann, und er sieht

Seite überzeugt, daß der Inhalt seines Glaubens sich aus keinem naturalistischen Systeme begreifen lasse, bleibt ihm nichts andres übrig, als diesen Inhalt außerhalb der Natur und der Vernunft, in dem was er Offenbarung nennt, aufzusuchen.

In wie ferne die Handlungsweise der praktischen Vernunft von allen physischen Wirkungsarten wesentlich verschieden ist, und in wie ferne man unter dem Namen der natürlichen nur die letztern begreift, in so ferne kann das moralische Gefühl allerdings eine übernatürliche Erscheinung heißen; die Ueberzeugungen, welche sich auf dieses Gefühl gründen, tragen eben darum, weil sie weder von irgend einer natürlichen Erscheinung, noch von einem Raisonnement abhängen, das Gepräge übernatürlicher Eingebung, und die Thatsache, die sich durch das Bewußtseyn des Sittengesetzes ankündiget, hat in so ferne den Charakter eines außerhalb der Natur her erhaltenen Aufschlusses, einer Offenbarung.

Die Kritik der praktischen Vernunft hat uns mit der wahren Beschaffenheit und dem eigentlichen Sinne dieser Offenbarung zuerst bekannt gemacht. Wir wissen durch sie, daß das Sittengesetz zwar lediglich durch Vernunft, aber durch praktische, und in dieser Eigenschaft auf eine aller bisherigen Philosophie gänzlich unbekannte Weise sich äußernde Vernunft aufgestellt wird; durch

sondern sogar den Besitz derselben in einem übernatürlichen Geschenk der Gottheit bestehen lassen, das sich als etwas Uebernatürliches durch keinen natürlichen Begriff denken ließe. Da noch in unsern Tagen sogar Freunde der Kantischen Philosophie die Freyheit für das bloße Vermögen sittlich zu handeln, und das Vermögen unsittlich zu handeln für eine bloße Einschränkung, ein Unvermögen der Freyheit ansehen; so darf es um so weniger befremden, daß Supernaturalisten, welche im Sittengesetz nichts als die geoffenbarte Willkühr der Gottheit antreffen, das Vermögen diesem, dem natürlichen eigennützigen Triebe widersprechenden Gesetze gemäß zu wollen, für eine Wirkung der Gnade, und die natürliche Freyheit für nichts weiter als das Vermögen ansehen, dem Sittengesetze zuwider zu handeln.

Die naturalistischen Vorstellungsarten von der Seele sind durch die Eintheilung in die negativ- und positiv-dogmatischen, oder, welches dasselbe heißt, in die dogmatisch-skeptischen und dogmatisch-metaphysischen erschöpft.

Die äußerst unbestimmten und einander widersprechenden Begriffe von Skepticismus, mit denen man sich bisher behelfen mußte, und unter denen kein einziger seinem Gegenstande völlig angemessen war, haben so manchen Halbdenker in den Stand gesetzt, sich für einen Skeptiker, und folglich auch

der Vernunft hat das Irrige, das im Supernaturalismus enthalten ist, nur dadurch aufgedeckt, daß sie das Wahre in demselben, das von allen Naturalisten verkannt wurde, und den Supernaturalismus für sie unüberwindlich machte, bestimmt angegeben, und auf seine eigentlichen Gründe zurück geführt hat.

Der Supernaturalist setzt den Grund seiner moralischen und religiösen Ueberzeugung nur darum in einer äußeren Offenbarung als gegeben voraus, weil er von der inneren Offenbarung durch die praktische Vernunft keinen bestimmten Begriff hat, und weil er die Nothwendigkeit, jene Ueberzeugung entweder als grundlos oder als widersprechend aufgeben zu müssen, eine Nothwendigkeit, die er in jedem naturalistischen Systeme für unvermeidlich hält, mit seinem sittlichen Gefühle unverträglich findet. Er läßt daher alles dasjenige von außenher geoffenbart seyn, was er zu den Gründen jener ihm über alles wichtigen Ueberzeugung zu bedürfen glaubt. Allein, da er sein sittliches Gefühl keineswegs auf bestimmte Begriffe zu bringen vermag; da ihm der Ursprung und das Wesen desselben ein undurchdringliches Geheimniß ist; da ihn eben dieses Geheimnißvolle zum Supernaturalisten macht: so können die Aufschlüsse, die er für die von ihm verkannte Triebfeder des sittlichen Gefühls in der Offenbarung aufsucht, nicht deutlicher und bestimmter als seine Begriffe

sondern sogar den Besitz derselben in einem übernatürlichen Geschenk der Gottheit bestehen lassen, das sich als etwas Uebernatürliches durch keinen natürlichen Begriff denken ließe. Da noch in unsern Tagen sogar Freunde der Kantischen Philosophie die Freyheit für das bloße Vermögen sittlich zu handeln, und das Vermögen unsittlich zu handeln für eine bloße Einschränkung, ein Unvermögen der Freyheit ansehen; so darf es um so weniger befremden, daß Supernaturalisten, welche im Sittengesetz nichts als die geoffenbarte Willkühr der Gottheit antreffen, das Vermögen diesem, dem natürlichen eigennützigen Triebe widersprechenden Gesetze gemäß zu wollen, für eine Wirkung der Gnade, und die natürliche Freyheit für nichts weiter als das Vermögen ansehen, dem Sittengesetze zuwider zu handeln.

Die naturalistischen Vorstellungsarten von der Seele sind durch die Eintheilung in die negativ- und positiv-dogmatischen, oder, welches dasselbe heißt, in die dogmatisch-skeptischen und dogmatisch-metaphysischen erschöpft.

Die äußerst unbestimmten und einander widersprechenden Begriffe von Skepticismus, mit denen man sich bisher behelfen mußte, und unter denen kein einziger seinem Gegenstande völlig angemessen war, haben so manchen Halbdenker in den Stand gesetzt, sich für einen Skeptiker, und folglich auch

für einen Philosophen zu halten, der keines von beyden war; und sie sind die Ursache, warum so manche Gegner der Kantischen Philosophie die Benennung dogmatischer Skeptiker, durch welche Kant die Philosophen, welche die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit läugnen, bezeichnet hat, widersprechend gefunden haben. „Der ächte Skepticismus,“ meinten sie, „vertrüge sich schlechterdings mit keinem Dogma; für ihn wäre „durchaus nichts, folglich nicht einmal die Behauptung ausgemacht, daß sich nichts ausmachen „lasse.“ Es mag wohl einen solchen Skepticismus gegeben haben und noch geben: allein ich spreche demselben den Namen des Philosophischen ab, und behaupte, daß er von Philosophen nicht einmal angehört, geschweige denn widerlegt zu werden verdiene. Ich kann mir keine Philosophie ohne Grundsätze, und keine Grundsätze ohne etwas Ausgemachtes denken. Der philosophische Skepticismus muß von Grundsätzen ausgehen, und zwar von Grundsätzen, welche keine bloßen logischen Regeln sind, weil seine Untersuchung nicht die Beschaffenheit und den Werth logischer Regeln, sondern die Anwendung derselben außer der Logik, die objektive Wahrheit, oder die Uebereinstimmnng der Vorstellungen mit ihren realen Objekten, betrifft. Er läugnet die Erweislichkeit einer solchen Uebereinstimmung, und ist nur in so ferne Philosoph, (nicht bloß Logiker) als er die Unmöglichkeit dieser Erweislichkeit aus Grundsätzen, welche schon

Anwendungen der logischen Regeln, nicht bloße *logische* Regeln selbst sind, zu erweisen sucht. Er zweifelt als Philosoph an der objektiven Wahrheit, weil er beweiset, folglich *weiß*, daß sie sich nicht erweisen läßt. Weiß er dieses nicht gewiß, bezweifelt er die Gründe, um derer willen er die objektive Wahrheit bezweifelt, und ist für ihn gar keine Anwendung logischer Regeln gewiß, ist nichts außer diesen Regeln selbst für ihn ausgemacht; so zweifelt er, ob er auch Gründe habe, die Gründe seiner Zweifel zu bezweifeln, und seine Zweifelsucht hat ihn nicht nur zum Philosophieren untüchtig gemacht, sondern wirklich auch die Gesundheit seines gemeinen Verstandes angegriffen. Es ist nicht Konsequenz, sondern eigentlichste Inkonsequenz, wenn der philosophische Skeptiker die Gründe, durch welche er die Unerweislichkeit der realen Wahrheit erwiesen hat, hintennach gegen sich selbst anwendet, und durch dieselben sich selbst widerlegt zu haben wähnt. Denn sieht er jene Gründe für nichts Ausgemachtes an, so kann er auch die Erweislichkeit der realen Wahrheit überhaupt, und folglich auch der Wahrheit jener Gründe selbst nicht für aufgehoben ansehen, und sein Skepticismus hebt sich selber auf. Sieht er sie aber für etwas Ausgemachtes an, so ist es nur *eine Art von Wahrheit*, nämlich diejenige, welche in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den *realen Objekten außer dem Gemüthe* besteht, die er bezweifelt, nicht die *Wahrheit seiner Vorstellungen*, in wie ferne dieselbe von

für einen Philosophen zu halten, der keines von beyden war; und sie sind die Ursache, warum so manche Gegner der Kantischen Philosophie die Benennung dogmatischer Skeptiker, durch welche Kant die Philosophen, welche die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit läugnen, bezeichnet hat, widersprechend gefunden haben. „Der ächte Skepticismus," meinten sie, „vertrüge sich schlechterdings mit keinem Dogma; für ihn wäre „durchaus nichts, folglich nicht einmal die Behauptung ausgemacht, daß sich nichts ausmachen „lasse." Es mag wohl einen solchen Skepticismus gegeben haben und noch geben: allein ich spreche demselben den Namen des Philosophischen ab, und behaupte, daß er von Philosophen nicht einmal angehört, geschweige denn widerlegt zu werden verdiene. Ich kann mir keine Philosophie ohne Grundsätze, und keine Grundsätze ohne etwas Ausgemachtes denken. Der philosophische Skepticismus muß von Grundsätzen ausgehen, und zwar von Grundsätzen, welche keine bloßen logischen Regeln sind, weil seine Untersuchung nicht die Beschaffenheit und den Werth logischer Regeln, sondern die Anwendung derselben außer der Logik, die objektive Wahrheit, oder die Uebereinstimmnng der Vorstellungen mit ihren realen Objekten, betrifft. Er läugnet die Erweislichkeit einer solchen Uebereinstimmung, und ist nur in so ferne Philosoph, (nicht bloß Logiker) als er die Unmöglichkeit dieser Erweislichkeit aus Grundsätzen, welche schon

Anwendungen der logischen Regeln, nicht bloße **logische** Regeln selbst sind, zu erweisen sucht. Er zweifelt als Philosoph an der objektiven Wahrheit, weil er beweiset, folglich **weiß**, daß sie sich nicht erweisen läßt. Weiß er dieses nicht gewiß, bezweifelt er die Gründe, um derer willen er die objektive Wahrheit bezweifelt, und ist für ihn gar keine Anwendung logischer Regeln gewiß, ist nichts außer diesen Regeln selbst für ihn ausgemacht; so zweifelt er, ob er auch Gründe habe, die Gründe seiner Zweifel zu bezweifeln, und seine Zweifelsucht hat ihn nicht nur zum Philosophieren untüchtig gemacht, sondern wirklich auch die Gesundheit seines gemeinen Verstandes angegriffen. Es ist nicht Konsequenz, sondern eigentlichste Inkonsequenz, wenn der philosophische Skeptiker die Gründe, durch welche er die Unerweislichkeit der realen Wahrheit erwiesen hat, hintennach gegen sich selbst anwendet, und durch dieselben sich selbst widerlegt zu haben wähnt. Denn sieht er jene Gründe für nichts Ausgemachtes an, so kann er auch die Erweislichkeit der realen Wahrheit überhaupt, und folglich auch der Wahrheit jener Gründe selbst nicht für aufgehoben ansehen, und sein Skepticismus hebt sich selber auf. Sieht er sie aber für etwas Ausgemachtes an, so ist es nur **eine Art von Wahrheit**, nämlich diejenige, welche in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den **realen Objekten außer dem Gemüthe** besteht, die er bezweifelt, nicht die **Wahrheit** seiner **Vorstellungen**, in wie ferne dieselbe von

der Einrichtung des Gemüthes abhängt, die sich durch Thatsachen des Bewußtseyns, auf welche sich jeder philosophierende Skeptiker berufen muß, ankündiget.

Wer es dahin gestellt seyn läßt, ob sich über die Seele etwas wissen lasse oder nicht, macht seiner Gleichgültigkeit mit dem Namen des Skepticismus ein sehr unbefugtes Compliment; und da er bey seiner Ueberzeugung von der Freyheit des Willens, wenn er anders dieselbe besitzt, und darüber zu reflektiren der Mühe werth findet, unter dem Subjekte dieser Freyheit doch irgend etwas Bestimmtes denken muß, so schützt ihn jenes Dahingestelltseynlassen keineswegs gegen den nachtheiligen Einfluß, den die metaphysischen Merkmale der Seele, wenn er zufälliger Weise konsequent denkt, auf seine Ueberzeugung von der Freyheit haben müssen.

Eben darum vermag auch der philosophische, der dogmatische Skepticismus dadurch, daß er alle metaphysische Begriffe von der Seele als unhaltbar verwirft, keineswegs die Ueberzeugung des gemeinen Verstandes gegen diese Begriffe zu schützen Er hebt mit den metaphysischen Merkmalen auch alle Bestimmungen auf, unter welchen sich der gemeine Verstand die Seele denkt und denken muß, der daher das skeptische Resultat keineswegs zum Vortheil seiner Ueberzeugung von der Freyheit benutzen kann. Der dogmatische Skeptiker hingegen muß die metaphysischen Charaktere der Seele, die er verworfen

hat, selbst wieder hervorsuchen, wenn er sich das Subjekt des Willens bestimmt denken will.

Allein, schon auf dem Wege, auf welchem der konsequente Skeptiker zu seinem Resultate über die Seele gelangt, stößt er unvermeidlich auf ein ähnliches Resultat über die Freyheit des Willens. Er findet jeden Begriff von dieser Freyheit grundlos, und seine philosophierende Vernunft erklärt die Ueberzeugung des gemeinen Verstandes für eine bloße Täuschung. Eben dieselbe Verwechselung der sinnlichen Vorstellungen mit bloßen Eindrücken, eben derselbe angebliche Ursprung der Begriffe aus den Eindrücken, der das Fundament des Humischen Skepticismus ist, das in demselben als ausgemacht angenommen wird, woraus Hume so richtig folgert, daß sich über Objekte, die keine bloßen Eindrücke sind, nichts ausmachen lasse, verträgt sich, wie dieser große Skeptiker vortrefflich gezeigt hat, eben so wenig mit der Ueberzeugung von der Freyheit, als von der Substanzialität der Seele. Vergebens wird der skeptische Philosoph durch ein unwiderstehliches Gefühl genöthiget, allen seinen Raisonnements zum Trotze die Seele als Substanz und ihren Willen als frey zu denken. Er weiß durch seine Vernunft, daß er durch jenes Gefühl getäuscht wird, daß der Beyfall, der ihm durch das letztere abgedrungen wird, bloße Ueberredung, derjenige hingegen, den er dem Resultate seiner kaltblü-

tigen Ueberlegung, dem Urtheile seiner Vernunft nicht versagen kann, allein wahre Ueberzeugung sey.

Die dogmatisch-metaphysischen Vorstellungsarten von der Seele, durch welche man die Substanz derselben in der Eigenschaft eines Dinges an sich erkannt zu haben wähnt, sind durch die Eintheilung in die materialistische und spiritualistische erschöpft.

Die bisherigen, äußerst unbestimmten Begriffe vom Materialismus, mit denen sich nicht nur die Gegner, sondern auch selbst die Vertheidiger dieses Systemes behelfen mußten, haben es freylich manchen Materialisten möglich gemacht, die Ueberzeugung von der Freyheit des Willens mit dem Begriffe von der Materialität der Seele zu vereinigen. Wenn man den Begriff der Materie willkührlich, oder vielmehr nach Maßgabe fester Ueberzeugungen, die andere Gegenstände betreffen, bestimmt, und folglich aus demselben diejenigen Merkmale weggelassen hat, die jenen Ueberzeugungen widersprechen, so wird es dem Materialisten eben so wenig schwer werden zu beweisen: „Gott habe die „Materie in Kraft seiner Allmacht mit einem freyen „Willen, als er habe dieselbe mit Denkkraft be„gaben können,“ während der Spiritualist, der den Begriff der Materie mit jenem von seinem Gegner weggelassenen Merkmalen ausstattet, den Be-

weis führt: „durch die Allmacht selbst könne die „Materie so wenig denkend und wollend als „der Zirkel viereckig gemacht werden."

Der konsequentere Materialist findet es höchst unphilosophisch, die Seele „für eine von „der menschlichen Organisation verschiedene Portion „unorganisierter, durch ein übernatürliches Wesen „mit Denkkraft und Willen ausgerüsteter Materie „zu halten." Sie ist in seinen Augen ihrer Substanz nach nichts anders, als die menschliche Organisation selbst, in wie ferne sie durch eine besondere Einrichtung ihrer Natur das Phänomen des innern Sinnes, welches Vorstellung heißt, hervorzubringen geschickt ist. Daß der Mensch mannigfaltigere, feinere, ausgebreitetere Vorstellungen als die übrigen Thierarten habe, und daß er sich bey den Zuständen, die er Denken und Wollen nennt, einer scheinbaren Selbstthätigkeit bewußt ist, ist dem Materialisten aus der auffallend höheren Vollkommenheit der menschlichen Organisation vor der bloß thierischen im allgemeinen völlig begreiflich. Er gesteht, daß sich zwar nicht insbesondere zeigen lasse, wie das Vorstellen, Denken, Wollen aus einer gewissen Einrichtung einer gewissen Organisation erfolge; aber er behauptet, daß sich aus dieser Unwissenheit nicht schließen lasse, daß das Vorstellen, Denken und Wollen etwas anders als eine gewisse Einrichtung einer gewissen Organisation voraussetze; um so we-

niger, da man die Gesetze der Organisation so wenig kenne, daß man sich nicht einmal die alltäglichsten Erscheinungen des äußeren Sinnes, die organischen Phänomene des Pflanzen- und Thierreichs aus denselben zu erklären vermöge. Die Unmöglichkeit, die bestimmte organische Wirkungsart anzugeben, von der das Vorstellen abhängt, ist ihm daraus begreiflich, daß diese Wirkungsart von jeder Vorstellung als die Ursache von ihrer Wirkung verschieden seyn müsse, daß sie daher bey jeder Vorstellung nur vorausgesetzt werden könne, und daß die Organisation sich im Akte des Vorstellens so wenig selbst vorzustellen, und folglich auch zu begreifen vermöge, als das Auge beym Sehen sich selbst zu sehen vermag. Daß übrigens die vorstellende Organisation nicht weniger als die vegetierende bey allen ihren Wirkungen, und daher auch beym Wollen, nach gegebenen Naturgesetzen, und folglich mit unvermeidlicher Nothwendigkeit wirke, scheint ihm keinem Zweifel unterworfen zu seyn. Das Gefühl der Freyheit bey den Handlungen des Willens ist ihm eine natürliche Folge von der Unwissenheit der eigentlichen Triebfeder dieser Handlungen, und er unterscheidet den Zustand des unwillkührlichen Begehrens vom Zustande des willkührlichen dadurch, daß sich die Seele bey dem erstern, aber nicht bey dem letztern, der Lust und Unlust bewußt ist, wodurch sie zum Begehren bestimmt wird.

Nicht nur die Berichtigung der metaphysischen Grundbegriffe durch die *Kantische* Philosophie, sondern auch die *erweiterte* Erfahrung und genauere Beobachtung der Thatsachen, welche in der *empirischen Psychologie* von den Erscheinungen des innern, — und in der Physik von den Erscheinungen des äußern Sinnes gesammelt und aufgestellt werden, kündigen allen *materialistischen Lehrgebäuden* einen gänzlichen Umsturz auf immer an. Je mehr man a[illegible]en Feldern dieser beyden Erfahrungswissenscha[illegible] mit jenen Erscheinungen, ihren verschiedenen Arten, und ihren eigenthümlichen Gesetzen bekannt wird, desto auffallender wird das widersinnige Verfahren des Materialisten, *der bekannte Wirkungen aus unbekannten Ursachen erklärt, und die Erscheinungen des innern Sinnes solchen organischen Gesetzen unterwirft, von denen er selbst gesteht keine Vorstellung zu haben.* Je genauer man die *mechanischen* und *chemischen* Gesetze der *unorganisierten* Materie kennen gelernt hat, desto bestimmter fängt man an einzusehen, daß diese Gesetze bloß auf die *unorganisierte* Materie eingeschränkt sind; daß sich die *organischen Erscheinungen* aus denselben nicht begreifen lassen, sondern unter eigenen Gesetzen stehen. Das Studium der *thierischen* Erscheinungen (der von der bloßen Organisation verschiedenen *Animalität*) fängt an die *eigenthümlichen* Gesetze derselben

zu entdecken, die sich aus keinem bekannten Gesetze der bloßen Organisation begreifen lassen, und die, in wie ferne sie nicht ohne Widerspruch aus unbekannten organischen, so wenig als aus unbekannten chemischen und mechanischen Einrichtungen abgeleitet werden können, als ursprüngliche Gesetze der thierischen Natur angesehen werden müssen, durch welche man das Wesen der Thierheit vom Wesen der Pflanzen unterscheidet, und worunter man das Vermögen sinnlicher Vorstellungen, als verschieden von dem Vermögen zu vegetieren denkt. Die Kritik der reinen Vernunft hat endlich die eigenthümlichen Gesetze entdeckt und aufgestellt, durch welche sich die Humanität des Vorstellungsvermögens von der bloßen Animalität desselben auszeichnet, und man fängt an einzusehen, daß sich die eigenthümlichen Erscheinungen der Humanität, die im Denken und Wollen bestehen, keinesweges aus bisher nur dunkel geahndeten, nunmehr aber deutlich erkannten Gesetzen des sinnlichen Vorstellens des Empfindens, Anschauens und unwillkührlichen Begehrens ableiten, sondern nur als ursprüngliche Gesetze besonderer Vermögen denken lassen. Das beobachtende Studium der mechanischen, chemischen, organischen, thierischen und menschlichen Natur in ihren Eigenthümlichkeiten wird die Resultate der Kantischen Philosophie eben so sehr bestätigen, als dasselbe, durch die lei-

tenden Principien dieser Philosophie beym Aufsuchen, Unterscheiden und Ordnen der Thatsachen auf dem Gebiethe der äußern und innern Erfahrung unterstützt, weitere Fortschritte gemacht haben wird.

Man sollte denken, daß unter allen philosophischen Sekten keine mit sich selbst einiger, unter allen philosophischen Vorstellungsarten von der Seele keine so genau bestimmt, so sehr vereinfacht und in jeder Rücksicht so vollendet seyn sollte — als die spiritualistische. Denn unter allen metaphysischen Lehrgebäuden kömmt keines in seinen Resultaten den Aussprüchen des gesunden Verstandes so nahe, ist keines den moralischen Bedürfnissen so angemessen, hat keines mehr Ansehen und Einfluß, so viele Bearbeiter und Anhänger gefunden. An seiner Gründung, Befestigung und Auszierung hat unter andern die zahlreiche Zunft derjenigen Philosophen, welche ihre Wissenschaft als bürgerliches Gewerbe treibt, haben die Lehrer der Philosophie auf den zahlreichen Universitäten der christlichen Welt seit Jahrhunderten gearbeitet. Es muß daher billig befremden, daß sich in unsern Tagen kein anderes metaphysisches System in einem mißlicheren Zustande befindet, daß keines in seinen Grundbegriffen schwankender, in seinen vornehmsten Lehrsätzen streitiger, in seiner Darstellung willkührlicher erscheint. Der Spiritualismus ist durch die Behandlung, die er in der kurzen Periode der auf den Universitäten herrschenden Popularphilosophie erfah-

ren hat, so sehr ausgeartet, sein Wesen ist so ungewiß, so unsichtbar geworden, daß man nicht einmal mit berühmten Philosophen von Profession, die sich für Spiritualisten halten, von ihm als von einer bekannten Sache sprechen kann, ohne mißverstanden zu werden.

Die spiritualistische Vorstellungsart von der Seele führt schon in ihrem einfachsten Grundbegriffe den Keim zu Verschiedenheiten der Meynungen unter ihren Anhängern mit sich. Kaum hatte Des Cartes das Merkmal der Einfachheit, das die Alten bloß in der Gleichartigkeit der Theile bestehen ließen, und mit der Ausdehnung zusammen dachten, der Ausdehnung entgegen gesetzt, und kaum hatte er Ausdehnung und Bewegung als das Wesen der körperlichen und nicht vorstellenden Substanz, Einfachheit und Denkkraft aber als das Wesen der Seele angenommen; so zeigte sich in dem nunmehr genauer bestimmten Begriffe von der geistigen Substanz sogleich eine Schwierigkeit, welcher Des Cartes nur dadurch abzuhelfen wußte, daß er die Gottheit ins Mittel rief. Die einfache und vorstellende Substanz stellt nicht bloß sich selbst und Wesen ihrer Art vor; sie besitzt auch Vorstellungen von ausgedehnten nicht vorstellenden Substanzen, und alles was sie von diesen weiß, weiß sie nur durch ihre Vorstellungen. Allein das Einfache widerspricht dem Ausgedehnten, das Vorstellende dem Nichtvorstellenden, und es läßt sich zwischen diesen beyden entgegengesetzten Arten von

Substanzen kein unmittelbares, reales, natürliches Verhältniß, keine physische Wechselwirkung annehmen. Das einfache und vorstellende Wesen ist daher seiner eigenthümlichen und ursprünglichen Natur nach nur der Vorstellungen von einfachen und vorstellenden Wesen fähig, nur diese sind in seiner natürlichen Kraft gegründet, sind ihm **angeboren**. Die Vorstellungen von körperlichen Wesen, Beschaffenheiten und Veränderungen hingegen lassen sich keineswegs aus dem geistigen Wesen und der natürlichen Kraft desselben begreifen, und müssen daher, wenn sie gleichwohl vorhanden sind, nicht durch die Einwirkung der Körper, sondern auf Veranlassung der körperlichen Beschaffenheiten und Veränderungen, durch eine **übernatürliche** Kraft, durch die Handlung der Gottheit in der Seele entstanden seyn. Das System der **Assistenz**, oder der **gelegenheitlichen Ursachen**, ist von dem **dualistischen Spiritualismus** des Des Cartes so unzertrennlich, daß sich eines ohne das andere nur durch einen verdeckten Widerspruch, nur durch Inkonsequenz denken läßt. Nie habe ich ohne ein unwillkührliches Lächeln unsre den Dualismus beurtheilenden Popularphilosophen behaupten hören: „**Des Cartes** könne es mit den gele„genheitlichen Ursachen **nicht ernstlich ge**„**meynt haben.**“

Leibnitz und **Berkeley**, die Stifter der **zwey übrigen** spiritualistischen Systeme, haben

sich so wenig als Des Cartes den Dualismus ohne das System der Assistenz denken können, und sie haben sich dieses Systemes nur dadurch zu erwehren vermocht, daß sie den ganzen Dualismus aufgaben. Beyde läugneten, ob zwar auf eine sehr verschiedene Weise, das Daseyn ausgedehnter nicht vorstellender Substanzen zum Vortheil der von ihnen behaupteten einfachen und vorstellenden. Berkeley behauptete, daß die Körper außer den Vorstellungen gar nichts, und Leibnitz — daß sie außer den verworrenen Vorstellungen keineswegs ausgedehnte nicht vorstellende Substanzen, sondern bloße Aggregate einfacher und vorstellender Substanzen wären, die durch deutliche (oder, welches seiner Meynung nach dasselbe heißt, intellektuelle) Vorstellungen auch nur in dieser Eigenschaft erkannt würden. Der eine dachte sich die Körper als bloße Vorstellungen, als Produkte der vorstellenden Kraft, zu denen die Gottheit ohne Dazwischenkunft realer, außer der Vorstellung befindlicher Körper, unmittelbar in der Seele den Stoff hervorbringt. Der andere dachte sich die Körper als Aggregate einfacher vorstellender Substanzen, die nur durch die verworrene Vorstellungsart der Sinnlichkeit den Schein einer realen Continuität und Ausdehnung erhielten, der in dem Augenblicke verschwände, wenn sie durch Verstand und Vernunft, oder (nach ihm) durch die Vermögen, die Dinge wie sie an sich sind und in ihrem Zusammenhange vorzustellen, erkannt wür-

den. Der eine gab keine andern Substanzen zu, als lauter geistige, viele Endliche und Eine Unendliche, worunter die erstern bloße Vorstellungen erzeugten, die letztere aber den Stoff derselben hervorbrächte. Der andere gab mehrere Arten von vorstellenden Substanzen zu (Monaden) Geister, Thierseelen und Elemente der Körper; worunter die ersten durch Verstand und Vernunft deutlicher, die zweyten durch Verbindung mit organischen Körpern klarer, die dritten ohne diese Verbindung nur dunkler Vorstellungen fähig wären. Beyde Philosophen machten die vorstellende Kraft zum Wesen der Substanzen überhaupt, und haben in so ferne gleiche Ansprüche auf den Namen eines Idealisten. Wenn Berkeley diesen Namen dadurch in einem vorzüglicheren Sinne verdient, daß er die Körper für bloße Vorstellungen erklärt, so kann derselbe Leibnitzen, welcher die Ausdehnung für eine bloße Täuschung, und die Elemente der Körper für vorstellende Wesen erklärt, keineswegs völlig abgesprochen werden, weil er diese Elemente für keine bloße Vorstellungen, sondern für reale Objekte anerkannte.

Berkeley hatte sich dadurch, daß er alle materiellen Substanzen läugnete, der Nothwendigkeit überhoben, seinen Begriff von den geistigen Substanzen in Rücksicht auf das Verhältniß derselben zu den nichtgeistigen zu bestimmen; eine Nothwendigkeit, in welche sich Leibnitz durch die

behauptete Substanzialität der Elemente der Körper gesetzt hat. Vorausgesetzt, daß die einfachen Elemente der Körper Substanzen, selbstständige Objekte sind, daß das Wesen jeder Substanz, und also auch dieser Elemente, in der Selbstthätigkeit ihrer Kraft, in der Unabhängigkeit ihrer Handlungen von andern Substanzen besteht, und daß jede solche Kraft nur eine vorstellende seyn kann; vorausgesetzt, daß die Vorstellungen, welche die vernünftige Monas durch Verstand und Vernunft von den Aggregaten der unvernünftigen und dem Zusammenhange derselben besitzt, nur durch die bloße vorstellende Kraft der ersteren, ohne Mitwirkung der letzteren erzeugt werden können; daß die Elemente der Körper als vorstellende Kräfte nur in sich nicht außer sich wirken können; daß jede vorstellende Kraft ihre Vorstellungen nur in sich selber, nicht in einer andern hervorbringt; mit Einem Worte, daß jeder gegenseitige physische Einfluß unter den vorstellenden endlichen Substanzen, welche das Universum ausmachen, dem Begriffe ihrer Substanzialität und Kraft widerspricht: so ist die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie eine so nothwendige Folge der Leibnitzischen Grundbegriffe von den vorstellenden Substanzen, ein so wesentlicher Bestandtheil der Monadologie, eine so unentbehrliche Bedingung desjenigen Spiritualismus, der sich von dem dualistischen Realismus des Des Cartes sowohl als dem monistischen Idealismus des Berkeley unterscheiden soll, daß

Leibnitz sein ganzes System für eine bloße Hypothese ansehen müßte, wenn er ohne inkonsequent zu seyn, die vorherbestimmte Harmonie mit diesem Namen belegen wollte. Wenn es sich mit irgend einer Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, daß es diesem großen Manne bey irgend einer seiner ernsthaften Behauptungen über einen ernsthaften Gegenstand nicht völliger Ernst gewesen sey, so kann dieses wohl eher von jener Benennung, als von seiner Ueberzeugung in Rücksicht der vorherbestimmten Harmonie gelten. Nur dem Synkretismus der bisherigen Popularphilosophie war es möglich, den Leibnitzischen Begriff von der Seele aus dem Zusammenhange mit dem übrigen System zu reißen, von dem derselbe einen wesentlichen Theil ausmacht, und durch dessen übrige Theile er allein Bestimmtheit, Haltung und Sinn erhält. Nur den schwankenden und verworrenen Begriffen, die man in den Leibnitzischen Spiritualismus hineintrug, und durch die man seine ursprüngliche Bedeutung verdrängte, war es möglich, denselben Anfangs von der vorherbestimmten Harmonie, und endlich gar von der ganzen Monadologie abzusondern!! und sich auf diese Art die Widersprüche zu verbergen, die zwischen diesem Spiritualismus und der Ueberzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes von der Freyheit des Willens Statt finden.

Die deterministische Vorstellungsart von der Freyheit ist die einzige, die sich nicht nur mit

was immer für einem Spiritualismus verträgt, sondern aus jedem unvermeidlich erfolgt. Nach jedem dieser Systeme bringt zwar die Seele ihre Vorstellungen als Substanz durch ihre eigenthümliche ihr anerschaffene Selbstthätigkeit, die sich durch Verstand und Vernunft äußert, in so ferne hervor, als diese Vorstellungen von Verstand und Vernunft abhängen. Allein der objektive Grund derjenigen Vorstellungen, durch welche die Seele andere Dinge sich vorstellt, liegt immer außer ihr, und zwar nach dem dualistischen Realismus in der Gottheit vermittelst der gelegenheitlichen Ursachen, nach dem monistischen Idealismus in der Gottheit ohne diese Ursachen, und im leibnitzischen Spiritualismus in der von der Gottheit vorherbestimmten Harmonie. In jeder dieser Vorstellungsarten hängt also der Zusammenhang, in welchem die Vernunft die Objekte des Verstandes vorstellt, keineswegs von der bloßen Selbstthätigkeit der Vernunft, sondern lediglich von etwas außer ihr ab, und der Wille, der durch Vernunft bestimmt wird, wird durch einen von der Person schlechterdings unabhängigen Zusammenhang, den die Vernunft nur wie er gegeben ist vorstellen, keineswegs aber selbst hervorbringen kann, bestimmt. Die Vernunft bringt zwar die Vorstellung von den Gesetzen hervor, aber die Gesetze selbst sind außer ihrem Vermögen bestimmt, und die Handlungen der Person, die in der Vernunft ihren Grund haben, sind durch die Vernunft selbst an die unver-

meidlichen Gesetze gebunden, die denselben von außenher gegeben sind.

Die Kritik der reinen Vernunft hat zuerst das in jedem bisherigen Realismus herrschende Vorurtheil, daß die Vernunft das Vermögen den Zusammenhang der Dinge an sich vorzustellen sey, zerstört; ein Vorurtheil, gegen welches sich die philosophierende Vernunft bisher nur dadurch retten konnte, daß sie entweder zum Idealismus des Berkeley, oder zum Skepticismus des Hume ihre Zuflucht nahm. Es ergiebt sich aus den in gedachtem Werke angestellten Untersuchungen über die bis auf Kant allgemein verkannte Erkenntnißvermögen, daß die Formen von allen Arten der Vorstellungen, der sinnlichen, der verständigen und der vernünftigen, durchaus nicht in den Dingen außer dem vorstellenden Subjekte, sondern lediglich in der ursprünglichen Einrichtung des Vorstellungsvermögens, das in dem Subjekte vor aller Erfahrung als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung vorhanden seyn muß, aufgesucht werden müssen; daß diese Formen ursprünglich nichts als Prädikate bloßer Vorstellungen sind, welche nur in so ferne Prädikate solcher Objekte, die keine Vorstellungen sind, werden können, als diese Objekte vorgestellt werden; daß sie keineswegs den Objekten als Dingen an sich, sondern nur als vorgestellten (nur durch die auf dieselben bezogene Vorstellung) zukommen;

daß die Merkmale der durch bloße Vernunft vorstellbaren Objekte denselben nur durch die in der Einrichtung der Vernunft gegründeten Formen der vernünftigen Vorstellung, und durchaus nicht unabhängig von jener Einrichtung als Dingen an sich beygelegt werden können; daß der Stoff der sinnlichen Vorstellungen allein durch die Dinge außer uns in unserm Gemüthe bestimmt werde, das Gemüthe daher nur in Rücksicht auf die Vorstellungen des äußeren Sinnes von den Dingen außer ihm selber abhänge, und nur in so ferne durch dieselben determiniert werden könne.

Hieraus, und aus dem von mir aufgestellten und erörterten Begriffe des Willens ergiebt sich, 1) daß wir beym Wollen nur in so ferne von den Dingen außer uns abhängen, als das unwillkührliche und sinnliche Begehrungsvermögen dabey geschäftig ist.

2) Daß wir beym Wollen keineswegs durch Dinge außer uns determiniert sind, in wie ferne die Vernunft dabey geschäftig ist, die ganz nach ihren eigenen von jenen Dingen unabhängigen Gesetzen wirksam ist.

3) Daß die beym Wollen vorkommende Forderung des eigennützigen Triebes, des sinnlichen durch theoretische Vernunft modificierten Begehrens, theils durch die Dinge außer uns, theils durch die Gesetze der Denkkraft in uns determiniert werde.

4) Daß die beym Wollen vorkommende Forderung des uneigennützigen Triebes, das absolut nothwendige Gesetz des Willens, durch bloße Vernunft, und folglich durchaus nicht durch Dinge außer uns determiniert sey.

5) Daß das Determiniertwerden durch Dinge außer uns und durch Vernunft in uns beym Wollen nur dasjenige betreffe, was dabey unwillkührlich ist, die Forderungen des eigennützigen und des uneigennützigen Triebes.

6) Daß das Willkührliche beym Wollen, die Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung jener Forderungen, die von denselben unterschieden werden muß, sich durchaus nicht als ein Determiniertwerden, weder durch die Dinge außer uns, noch durch Vernunft in uns, noch durch beyde zugleich denken lasse.

Allein aus eben den Prämissen, aus welchen sich diese Resultate für den Begriff des freyen Willens ergeben, ergiebt sich auch derjenige Begriff von der Seele, der sich allein mit diesem Begriffe von der Freyheit verträgt.

Jenen Prämissen zu Folge kann die Seele, oder das Subjekt der Sinnlichkeit des Verstandes, der Vernunft, des Erkennens, Begehrens und Wollens, so wenig als irgend ein anderes von ihr verschiedenes Ding, weder durch Vernunft, noch durch Sinnlichkeit, in der Eigenschaft eines Din-

ges an sich erkannt werden. Das Merkmal der Substanz kommt ihr freylich nothwendig, aber nicht als Dinge an sich, sondern nur als vorgestelltem Dinge zu, ist ursprünglich nichts weiter als eine lediglich in der Einrichtung der Denkkraft bestimmte Form einer Vorstellung, die also nur durch die Vorstellung zu einem Merkmale der Seele wird. Die Substanzialität bedeutet daher keinesweges die innere unabhängig von der Vorstellung eigenthümliche Natur der Seele, sondern nur das wesentliche in der Natur der Denkkraft bestimmte Merkmal, unter welchem das an sich unbegreifliche und nicht vorstellbare Wesen der Seele als Subjekt des Gemüthes gedacht wird. Die Kraft der Seele als Substanz gedacht, bedeutet daher keinesweges das Wesen derselben als eines Dinges an sich, sondern nur den Inbegriff der Vermögen des Gemüthes als Prädikat eines Subjektes vorgestellt, welches nicht als Prädikat eines andern, sondern nur als absolutes Subjekt gedacht werden kann, wofür man aber außer jenem Inbegriff kein anderes Prädikat aufzuweisen hat, das man also nur als Subjekt jener Vermögen zu erkennen vermag. Die Vermögen des Gemüthes erfolgen nicht aus dem Begriffe der Substanz, der ohne sie leer seyn würde, und nur durch sie zum Begriff der Substanz der Seele erhoben wird. Sie kündigen sich lediglich durch die verschiedenen Zustände des Bewußtseyns, welche Fühlen, Empfinden, Anschauen, Begreifen, Denken, Erkennen,

Begehren, Wollen u. s. w. heißen, an; und man kann unter ihnen nichts weiter, als die lediglich durch ihre Wirkungen (die Thatsachen des Bewußtseyns) begreiflichen, in ihren Gründen aber unbegreiflichen Vermögen der Seele, die Grundvermögen des Gemüthes verstehen. Unter diese Grundvermögen gehört auch der Wille und seine Freyheit, als das Vermögen der Seele, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen; ein Grundvermögen, das sich so wenig als irgend ein anderes aus dem Begriffe der Substanz ableiten läßt, sondern sich nur durch Thatsachen des Bewußtseyns offenbart, aber dessen bestimmter Begriff dem bestimmten Begriffe der Substanz keineswegs widerspricht, nachdem der letztere von den unrichtigen Bestimmungen, unter welchen er in allen bisherigen philosophischen Systemen gedacht wurde, gereiniget worden ist. In wie ferne man von der Seele die bloße Substanz abgesondert von ihren Prädikaten, den Vermögen des Gemüthes, denkt, in so ferne wird sie als ein bloßes Subjekt, das kein Prädikat eines andern Subjektes ist, gedacht, und in dieser Eigenschaft ist sie nun für alle diejenigen Prädikate empfänglich, die ihr, den Thatsachen des Bewußtseyns zu Folge, beygelegt werden müssen. Zu Folge dieser Thatsachen wird sie in Rücksicht auf den Zustand des unwillkührlichen, sowohl des bloß instinktartigen, als des durch Vernunft modificierten Begehrens, als ein bestimmbares, von Dingen außer ihr und

den Gesetzen der Vernunft abhängiges, in Rücksicht auf den Zustand des **Wollens** aber als ein selbstbestimmendes und in so ferne **freyes** Subjekt gedacht.

Aus dem Resultate der **Kritik der reinen Vernunft**, welches den **Raum** als die in der **Sinnlichkeit** des Vorstellungsvermögens bestimmte Form der Vorstellung des äußern Sinnes, folglich auch als ein Merkmal aufstellt, das den durch diese Vorstellung vorgestellten Objekten zwar nothwendig, aber auch nur als vorgestellten und nicht als **Dingen an sich** zukömmt, ergiebt es sich, daß das Merkmal der **Ausdehnung**, oder des **erfüllten Raumes** nur den **Erscheinungen des äußern Sinnes** als solchen, d. h. nur den Objekten, die durch den äußern Sinn vorstellbar sind, und nur in wie ferne sie durch denselben vorstellbar sind, beygelegt werden könne. Die Seele läßt sich **daher** nicht als eine **ausgedehnte Substanz** vorstellen, und kann keineswegs den Gesetzen solcher Substanzen, die nur Erscheinungen des äußern Sinnes sind, unterworfen werden. Der **Materialismus** ist also ein bloßes Mißverständniß des seine Grundvermögen verkennenden menschlichen Geistes, und weder aus den schon jetzt bekannten noch den künftig zu entdeckenden Gesetzen der **Erscheinungen des äußeren Sinnes**, oder der Körperwelt, läßt sich ein auch nur denkbarer Grund gegen die Freyheit des Willens aufbringen.

Die Merkmale der Substanzialität und der Einfachheit werden der Seele keineswegs, wie der Skeptiker behauptet, ohne einen vor dem Richterstuhle der philosophierenden Vernunft probehältigen Grund beygelegt. Sie kommen ihr durch die Gesetze der verschiedenen Grundvermögen des Gemüthes zu, und werden ihr nicht um der unbekannten Ursachen, sondern um der bekannten Wirkungen dieser Grundvermögen willen beygelegt. Sie werden freylich grundlos befunden, wenn man ihren Grund dort aufsucht, wo er nicht vorhanden seyn kann, in dem unrichtigen Begriffe, der als Ding an sich gedachten Substanz der Seele. Außerdem aber haben sie eben dieselben Gründe für sich, welche der Skeptiker anerkennt, und auf welche er sein eigenes Raisonnement stützt, nämlich Thatsachen, und zwar lauter solche Thatsachen, die in jedem menschlichen Bewußtseyn vorkommen, zu deren genauen Unterscheidung und richtigen Beurtheilung aber freylich die allmähliche Kultur der philosophierenden Vernunft, und durch dieselbe eben jene supernaturalistischen und naturalistischen, skeptischen und dogmatischen, materialistischen und spiritualistischen Versuche vorhergehen mußten, durch welche jene Unterscheidung und Beurtheilung theils erschwert, theils befördert, in einzelnen Personen und Sekten gehindert, im menschlichen Geiste überhaupt aber immer näher herbeygeführt wurde.

Die in moralischer Rücksicht so wichtigen Ueberzeugungen von der Substanzialität, Unkörperlichkeit und Freyheit der Seele bedürfen in so ferne keinesweges einer übernatürlichen Offenbarung, als sie wie jede andere Ueberzeugung des gemeinen Verstandes lediglich von natürlichen Thatsachen des Bewußtseyns abhängen, außerdem aber bloß natürliche Eigenschaften der menschlichen Seele betreffen, deren philosophische Erkenntniß aber freylich nur durch eine allmähliche und langsame Entwickelung der Denkkraft möglich war, von der sich auch eine durchaus begreifliche pragmatische Geschichte entwerfen läßt, so bald sie bis zu bestimmten Begriffen von den verschiedenen Grundvermögen des menschlichen Geistes einmal gelangt ist.

In den bisher nicht genug bestimmten, und größtentheils unrichtigen Begriffen von diesen Grundvermögen liegt die einzige Ursache, warum die philosophierende Vernunft bey der Rechenschaft, welche sie sich über die Ueberzeugungen von der Substanzialität, Einfachheit und Freyheit der Seele zu geben versuchte, mit sich selbst bisher uneinig war, während der gemeine und gesuude Verstand, der die Seele von jeher vom Leibe unterschied, und dieselbe in den Handlungen des Willens von jeher als frey dachte, seine Ueberzeugungen durch Gefühle aus Thatsachen des Bewußtseyns schöpfte, die er ohne Untersuchung ihrer Gründe annahm, und über welche

er aus dem einfachen Grunde mit sich selbst einig blieb, weil er jener Untersuchung weder fähig noch bedürftig ist.

Zehnter Brief.

Ueber die Unverträglichkeit zwischen den bisherigen philosophischen Ueberzeugungsgründen vom Daseyn Gottes und den richtigen Begriffen von der Freyheit und dem Gesetze des Willens.

Der Gedanke, mein Theuerster, den Sie mir in Ihrem letzten Briefe mitgetheilt haben, ist darum nicht weniger neu, nicht weniger groß, und nicht weniger der Ihrige, weil ihn jeder Selbstdenker, der in den Geist der kritischen Philosophie eingedrungen ist, früher oder später denken muß. Es ist ein eigenthümlicher und merkwürdiger Vorzug dieser Philosophie, daß ihre Anhänger über jede Aufgabe, die sich aus den ursprünglichen und allgemeinen Gesetzen des Vorstellungsvermögens beantworten läßt, ohne alle Verabredung über kurz oder lang auf eben dieselben Resultate gelangen müssen. Meine Bemerkungen über Ihre neuen

Ideen werden Ihnen daher schwerlich etwas Neues sagen können, und sollen Sie auch nur in Stand setzen, zu beurtheilen, ob und in wie ferne ich Sie wirklich verstanden habe.

Völlig wahr und höchst wichtig finde ich Ihre Bemerkung: „daß die Sittlichkeit nach unserm Be„griffe von derselben, durchaus nicht bestehen „könnte, wenn es einen von ihr unabhängigen und „folglich theoretischen Beweis für das Daseyn „Gottes gäbe, derselbe möchte nun aus histori„schen oder philosophischen Quellen geschöpft seyn.“ Freylich kann diese Bemerkung nur unsern Begriff von der Sittlichkeit betreffen, von dem wir uns, bey aller Evidenz, die er für uns hat, und bey aller Seligkeit, die er uns gewährt und verheißt, nicht verbergen können, daß er nur von äußerst wenigen unsrer Zeitgenossen angenommen ist, und von den meisten und angesehensten Philosophen von Profession angefochten wird. Wir haben alle die verschiedenen einander noch so sehr widersprechenden Vorstellungsarten, durch welche sich die bisherige Philosophie das Eine, was der Menschheit Noth ist, zu enträthseln versucht hat, einstimmig wider uns. Nicht nur der konsequentere Supernaturalist, für den die Ueberzeugung von der Sittlichkeit eine bloße Folge von der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes ist; nicht nur der konsequentere Atheist, der die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes weder für einen Grund, noch für

eine

eine Folge der Ueberzeugung von der Sittlichkeit gehalten wissen will; sondern auch jeder mir bekannte Moralphilosoph (den einzigen Kritischen ausgenommen) wird, wenn er anders seinen Grundsätzen getreu bleibt, einen Begriff von der Sittlichkeit verwerfen müssen, der zwar die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes begründen kann, und bey konsequenten Denkern wirklich begründen muß, der aber selbst nicht nur keine Folge dieser Ueberzeugung seyn, sondern auch mit derselben, sobald sie nicht seine Folge ist, durchaus nicht bestehen kann. Dieses kann auch in der That von der Sittlichkeit nach keinem der bisherigen Begriffe von derselben gelten: nach welchen sie entweder der zuletzt auf Furcht und Hoffnung gegründete Entschluß ist, die geoffenbarten Gesetze eines unsichtbaren Oberherren zu befolgen; oder die sogenannte Lebensklugheit, welche das Interesse des Triebes nach Vergnügen durch kluge Wahl seiner Gegenstände zu besorgen gelernt hat; oder die durch Erziehung und Gewohnheit erworbene Fertigkeit, die Triebfeder des Eigennutzes zum eigenen Vortheil derselben den Einschränkungen anzupassen, die ihr das Interesse der bürgerlichen Gesellschaft aufdringt; oder das sogenannte Wohlwollen, das in einem angebornen Triebe nach demjenigen Vergnügen bestehen soll, welches gemeinnützige Handlungen ohne Rücksicht auf eigenen Vortheil unter gewissen Umständen gewähren können; oder endlich das stoische Vermögen, nicht durch sinnliche Ein-

drücke, sondern durch die durchdachte Nothwendigkeit eines von unsern Kräften ganz unabhängigen Zusammenhangs der Dinge außer uns, der entweder Vollkommenheit, oder Gesetz, oder Naturordnung, oder Wille Gottes, oder wie immer sonst heißen mag, bestimmt zu werden.

Nach unsern Begriffen *) ist die Sittlichkeit ein völlig freyes und ganz uneigennütziges Wollen des Gesetzmäßigen um seiner Selbst willen, und die sittliche Handlung so wie die Unsittliche, die man von der bloß Nichtsittlichen unterscheiden muß, die eigenthümliche Aeußerung der Frey-

*) Auch nach den Begriffen eines Mannes, der zwar (in der Abhandlung David Hume oder über Idealismus und Realismus) unter den Gegnern der theoretischen Principien der Kantischen Philosophie aufgetreten ist; aber dessen Einwendungen zur Erörterung und Befestigung derselben um so gewisser beytragen werden, da diese theoretischen Principien zu denselben praktischen führen, die (meines Wissens) noch kein anderer philosophischer Schriftsteller durch das eigene Licht seines Geistes heller beleuchtet hat, als eben dieser Verfasser in der merkwürdigen kleinen Schrift: Etwas das Lessing gesagt hat; und in der vielleicht noch merkwürdigern Briefsammlung Eduard Allwill's 1. Th. In der letztern habe ich die wahreste, lebendigste, in ihrer Art einzige Beschreibung der Aeußerungen des ächten moralischen Gefühls im wirklichen Leben und an individuellen, freylich höchst seltenen, Charakteren gefunden.

heit unsres Willens; eines Vermögens, das eben so allgemein aus Thatsachen durch das Selbstbewußtseyn bekannt ist, als dasselbe, durch die mißlungenen Versuche seine Möglichkeit zu erklären, in jeder bisherigen Philosophie verkannt wird; eines Vermögens, das eben durch jene Versuche für die meisten unbefangenen Selbstdenker zu einem Räthsel geworden ist, welches sie gewöhnlich dahin gestellt seyn lassen, weil sie an der Möglichkeit seiner Auflösung verzweifeln, ungeachtet ihnen, und den Edelsten unter ihnen am allermeisten, diese Auflösung so sehr am Herzen liegt, daß sie, falls es nur anders durch äußere Umstände nicht etwa unmöglich wäre, sich gerne der jetzt noch so schweren und langwierigen Arbeit des Studiums der kritischen Philosophie unterzögen, wenn sie anders vor demselben überzeugt werden könnten, daß diese Philosophie wirklich die einzig mögliche und völlig befriedigende Antwort auf die große Frage von der Freyheit an die Hand gebe.

Wir unterscheiden uns als Personen von denjenigen Dingen, die wir Sachen nennen, und bezeichnen durch den Namen der Personalität ein uns durch das Selbstbewußtseyn bekanntes selbstständiges Seyn, das sich diesem Bewußtseyn nur durch Selbstthätigkeit im Handeln ankündiget. Bey derjenigen Abhängigkeit unsrer Individualität von der Organisation, und überhaupt von den Dingen außer uns, deren wir

uns eben so einleuchtend, als der Unabhängigkeit, die uns zu Personen macht, bewußt sind, ist unsre eigentliche Selbstthätigkeit lediglich auf ein Wollen, und zwar nur auf das in dem willkührlichen Gebrauch der Vernunft, durch welche wir allein unsre übrigen Vermögen in unsrer Gewalt haben, bestehende Wollen eingeschränkt. Da wir auf der einen Seite nach unsrer erkennbaren und physischen Existenz, so weit dieselbe reicht, Glieder von der Kette der Sinnenwesen sind, wie jede andere Erscheinung dahin schwinden, und bloße Sachen heißen können; sind wir von der andern Seite durch eine uns eigene Selbstthätigkeit in Stand gesetzt, uns, um unsre Persönlichkeit zu retten, über die physische Existenz emporzuschwingen, und uns selbst ein moralisches Daseyn zu geben. Dadurch, und dadurch allein ist uns der Rang und die Würde einer Person zugesichert. Durch die unwillkührlichen Handlungen unsers Körpers gehören wir unter die Pflanzen; durch die unwillkührlichen Handlungen unsers Gemüthes aber, die lediglich im Triebe des Bedürfnisses, im Instinkte, in der Abhängigkeit von Eindrücken ihren Grund haben, gehören wir unter die Thierarten; und folglich durch diese beyden, uns keineswegs allein eigenthümlichen Handlungsweisen — bloß unter die Sachen. Nur durch das unabhängige Vermögen des sich selbst bestimmenden Willens allein, welcher den Trieb des Bedürfnisses zwar nicht verdrängen, aber doch nach einem Gesetz, dessen

Ausübung er in seiner Gewalt hat, lenken kann, können und müssen wir uns als vernünftige Thiere, als Wesen, die nie als Sachen angesehen und gebraucht werden dürfen, als Personen denken.

Auch der Lasterhafte ist sich der Freyheit als einer Thatsache bewußt. Er kann die strafende Stimme seines Gewissens nie ganz übertäuben, welche der Unabhängigkeit seines Willens von dem Zwange der Naturnothwendigkeit, durch die er sich gerne entschuldigen möchte, so laut das Wort redet, und welche durch das Bewußtseyn, daß er anders habe handeln sollen, die Ausflucht der vernünftelnden Eigenliebe, daß er nicht anders habe handeln können, immer auf eine Zeit lang verstummen heißt. Allein seine Vernunft, die er durch sein freywilliges Dienen unter den Befehlen des Instinktes herabgewürdiget hat, schwankt zwischen Anklagen und Entschuldigen, Billigen und Mißbilligen des Lasters hin und her, ohne je über ihre Unabhängigkeit, die ihm immer mehr und mehr verhaßt wird, mit sich selbst einig zu werden. Der edle Mann hingegen hält sich fest an das Bewußtseyn seiner Freyheit, die ihm allein seinen Werth und seine Glückseligkeit verbürgt und in so ferne sein höchstes Gut ist. Mit jedem seiner Fehltritte, deren er sich immer nur mit Reue und Beschämung bewußt ist, nimmt seine Ehrfurcht vor dem strengen Richterstuhle seines Gewissens zu, dem er durch

freywillige Anerkennung seiner gemißbrauchten Freyheit huldiget. Er steht daher auch von jedem Falle stärker auf. Allein man lasse den Mann, der sich seiner Freyheit bloß als einer Thatsache, aber ohne einen völlig deutlichen Begriff von derselben, bewußt ist, und der dieses Bewußtseyn als edler Mann schätzt, liebt und nährt, man lasse ihn sich auf einer Stufe von wissenschaftlicher Kultur befinden, wo er über die Principien des menschlichen Wissens zwar viel gelesen und gedacht hat, aber mit sich selbst nicht einig geworden ist; so werden aus seinen unbestimmten Begriffen von Natur und Vernunft, Instinkt und Selbstthätigkeit, physischer und moralischer Nothwendigkeit, über kurz oder lang Zweifel über die Möglichkeit der Thatsache seines freyen Willens hervorgehen, die ihm wenigstens die Furcht abdringen werden: Ob nicht die Wirklichkeit derselben eine bloße Täuschung sey? Die Furcht, ob er nicht seine edelsten Entschlüsse für Wirkungen einer fremden ihn bestimmenden Gewalt, und seine Person in jeder Rücksicht für ein bloßes Werkzeug der Naturnothwendigkeit halten müsse? Ob es nicht bey allem Anschein von Selbstthätigkeit und Unabhängigkeit, der ihm zu gewissen Zeiten wie ein angenehmer Traum beywohne, gleichwohl keineswegs auf ihn selbst ankäme, daß in jedem gegebenen Falle sein Wille durch Vernunft, oder durch Sinnlichkeit bestimmt handle? Ob er nicht in den Fällen, wo er durch Vernunft (oder durch den durchdachten Zu-

sammenhang der Dinge an sich) bestimmt werde, noch weit weniger frey handle, als wenn er im Dienste des sinnlichen Triebes nur durch einen einzelnen Eindruck bestimmt wirkte, da er dort durch die ganze Natur, hier aber nur durch eine einzelne Erscheinung derselben, gezwungen würde?

Ich glaube zwar, daß diese Zweifel durch einen hohen Grad von Festigkeit der moralischen Gesinnung niedergeschlagen, aber ich weiß, daß sie durch keinen denkbaren Grad derselben aufgelöset werden können. Der gute Wille kann sie wohl abweisen aber nicht beantworten. Die in ihren Principien mit sich selbst uneinige Denkkraft wird jene Bedenklichkeiten auch wider ihren eigenen Willen zurückrufen, und die theoretische Vernunft wird immer denselben Knoten wieder schürzen, den die praktische kaum erst zerhauen hat.

Daß man sich bey einer Theorie, welche die Freyheit bloß dem Namen nach behauptet, in der Sache selbst aber aufhebt, gleichwohl durch die Evidenz des Selbstbewußtseyns für wirklich frey halten, ja, daß selbst der entschiedenste Vertheidiger einer durchgängigen Naturnothwendigkeit in Kraft jener Evidenz moralisch handeln könne, wird aus der Inkonsequenz des auf jeder Stufe seiner Kultur beschränkten menschlichen Geistes begreiflich genug. Aber das Interesse der Menschheit ist in der That übel geborgen, so lange es nur durch die

Inkonsequenz der Selbstdenker (und zwar gerade der edelsten unter ihnen) sicher gestellt werden kann. Leider ist die Anzahl der Menschen selbst unter den kultivirtesten Klassen klein genug, die aus bloßer Sittlichkeit inkonsequent dächten, und das Nichtseyn der Freyheit, das sich, meiner Ueberzeugung nach, aus den theoretischen Principien jeder bisherigen Philosophie ergiebt, dürfte wohl von einem größern Theile mehr gehofft als gefürchtet seyn. So lange die Philosophie die Gründe dieser Furcht für den Rechtschaffenen und dieser Hoffnung für den Bösewicht nicht nur nicht hinwegräumt, sondern vielmehr aufstellt und vervielfältiget, so lange hat sie in meinen Augen noch weniger als nichts für die eigentliche moralische Kultur der Menschheit gethan. Ich kann ihr in so ferne nicht einmal den Namen der wissenschaftlichen Philosophie und das Verdienst einräumen, die eigentliche wissenschaftliche Kultur des menschlichen Geistes auch nur angefangen zu haben, die, so wie sie nur von einem höchsten allgemeingeltenden Princip des Denkens ausgehen, und nur zu einem höchsten allgemeingeltenden Gesetz des sittlichen Handels hinführen kann, den Selbstdenker nicht nur nicht mit sich selbst und mit andern entzweyen, sondern ihm vielmehr das Geheimniß der in der Natur des menschlichen Geistes gegründeten vollkommenen Eintracht zwischen der denkenden und handelnden Vernunft auf immer enthüllen muß.

Dieses Geheimniß liegt in dem richtigen Begriffe von der Freyheit des Willens, und kann nur durch die vollendete Entwicklung desselben enthüllt werden, aus der sich allein das Verhältniß, der in ihren Vorschriften nur von sich selbst abhängigen, der praktischen, — zu der in ihren Vorschriften von etwas anderm, z. B. von Lust und Unlust, abhängigen, der theoretischen Vernunft, und dieser beyden Wirkungsarten der Vernunft zur Handlung durch Freyheit, die das Wollen entweder durchs praktische Gesetz, oder gegen dasselbe durch Lust oder Unlust bestimmt, ergeben kann.

Da sich das Sittengesetz nur als das Gesetz des Willens, der Wille aber nicht ohne den richtigen Begriff von der Freyheit richtig denken läßt; so enthält dieser Begriff die Ueberzeugung, welche der Wissenschaft des Sittengesetzes vorhergehen, und als Conditio sine qua non dieselbe begründen muß, die Grundwahrheit der Moral, so wie die Ueberzeugung von der Freyheit als einer Thatsache des Bewußtseyns jede sittliche und unsittliche Handlung begründet, und in so ferne die Grundwahrheit ist, von welcher als einer conditio sine qua non, die Moralität abhängt.

Alles, was daher den Gebrauch oder auch die Ueberzeugung von der Freyheit des Willens aufhebt,

das hebt auch die Moralität, den eigenthümlichen Charakter der Menschheit, die Würde unserer Natur, die höchste Bedingung unserer Perfektibilität, die innere Quelle unserer Glückseligkeit auf, und macht alle Moral, Wissenschaft des Sittengesetzes, unmöglich.

Wenn wir nun das Daseyn Gottes nicht etwa praktisch glauben, sondern theoretisch erkennen sollten, d. h., wenn wir von demselben nicht durch das vorher, und von ihm unabhängig anerkannte Sittengesetz, sondern auf was immer für einem Wege theoretischer Einsicht überzeugt werden könnten, so würde Freyheit des Willens ein Unding seyn. Die Selbstthätigkeit des Willens würde ihre Richtung nicht mehr in ihrer Gewalt haben, und eben darum aufhören Selbstthätigkeit des Willens zu seyn. Wir würden das Sittengesetz nicht mehr für das Gesetz, dessen Befolgung oder Uebertretung von unsrer Willkühr abhängt, sondern für den unwiderstehlichen Willen eines Oberherrn ansehen müssen, der die Befolgung seiner Vorschriften durch Maßregeln, die für unser sinnliches Interesse unendlich fürchterlich oder unendlich einladend seyn müssen, durchzusetzen, die Macht und den Vorsatz haben muß. Furcht und Hoffnung von einer ganz andern Art, als sie bey einem aufs Gebieth der natürlichen Erfahrung eingeschränkten Erkenntnißvermögen möglich wären, Neigungen, gegen welche wegen der Unendlichkeit ihres

Gegenstandes keine Willkühr eines endlichen Geistes auszuhalten vermöchte, ein unwillkührliches, aller Selbstbestimmung des abhängigen Wesens trotzbiethendes Begehren würde dann bey der Befolgung des Sittengesetzes an die Stelle der freyen, sich selbst überlassenen Selbstthätigkeit eintreten, das uneigennützige Wollen der Gesetzmäßigkeit, ja das Wollen überhaupt unmöglich machen, und folglich in der That das Sittengesetz aufheben.

Nur dann, und nur in so ferne als die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes durch die von ihr völlig unabhängige Ueberzeugung von dem Sittengesetze bestimmt wird, liegt in der Grundwahrheit der Religion ein äußerer Grund, der die Forderungen des uneigennützigen Triebes an den Eigennützigen unterstützt, ohne die Unabhängigkeit dieser Forderungen von dem Interesse des eigennützigen aufzuheben, und der den Instinkt im Zaume hält, ohne der Freyheit Gewalt anzuthun. Die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes ist dann kein Wissen, sondern ein Glaube, und zwar kein historischer, sondern ein moralischer, das heißt ein solcher Glaube, der nur Folge, nie Grund der moralischen Gesinnung seyn kann; ein Fürwahrhalten, durch welches die Anerkennung der Wirklichkeit und der Heiligkeit des Sittengesetzes zwar vorausgesetzt, aber keineswegs verursachet wird, und welches die uneigennützige Gesinnung so wenig zerstören kann, daß es vielmehr ohne dieselbe schlechterdings nicht bestehen könnte. Die

Furcht vor der Gerechtigkeit und die Hoffnung von der Güte des Urhebers der Natur, werden bey dieser Art von Ueberzeugung im strengsten Sinne moralisch, indem beyde nur in der uneigennützigen Achtung gegen das Gesetz gegründet sind, indem es nur die sittliche Gesinnung und in derselben unser eigener freyer vernünftiger Wille ist, welche von der Gottheit Einschränkung oder Vergrößerung unsrer Glückseligkeit, nach dem Maße der persönlichen Würdigkeit, und bloß um der Heiligkeit des Gesetzes willen fordern und erwarten kann. Das Interesse unsers Eigennutzes wird durch das Interesse am Gesetze, nicht dieses durch jenes aufgefordert; die Eigenliebe wird durch die Anhänglichkeit an der Pflicht, nicht diese durch jene in Bewegung gesetzt; wir hoffen und fürchten von Gott, weil wir seinen Willen achten, und achten diesen Willen, nicht weil wir hoffen und fürchten.

Das Daseyn von was immer für einem bestimmten Gegenstande kann sich uns nur durch die Eigenschaften und Beschaffenheiten desselben ankündigen, und unser Begriff von dem Gegenstande kann nur aus der Vorstellung seiner Eigenschaften und Beschaffenheiten bestehen. In dem moralischen Glauben werden wir vom Daseyn Gottes nur durch unsre moralische Gesinnung überzeugt, und die Ei-

genschaft, die wir ihrem positiven Merkmale nach nur aus unserm Selbstbewußtseyn kennen, die nur durch das Zeugniß des Gewissens, aber durch dasselbe auch dem gemeinen Manne einleuchtet, und von welcher der Selbstdenker einen vollständigen, durchgängig bestimmten Begriff haben kann, weil alle Data zu demselben in den ursprünglichen und allgemeinen Anlagen unsres Gemüthes wirklich gegeben sind. In wie ferne nun die vollkommenste Sittlichkeit, das charakteristische Merkmal ist, unter welchem wir uns die Gottheit denken, und dem wir alle anderen Beschaffenheiten derselben unterordnen müssen, in so ferne kündigt uns die Gottheit ihr Daseyn nur von derjenigen Seite an, von der sie allein einem endlichen, vernünftigen Wesen begreiflich seyn, von der sie ihm allein uneigennützige Verehrung einflößen, von der sie allein von einem sonst abhängigen, beschränkten, ohne sie hülflosen Wesen, eine freye und ihrer selbst würdige Anbetung erwarten kann; eine Gesinnung, gleich weit entfernt von dem Sklavensinne des abergläubischen Frömmlers, und dem zügellosen Uebermuthe des ungläubigen Grüblers. Ist hingegen die Sittlichkeit, die wir entweder gar nicht, oder nur durch das Bewußtseyn unsrer Freyheit kennen, nicht das eigenthümliche und Daseyn ankündigende Merkmal der Gottheit für uns, so tritt an die Stelle desselben das Merkmal einer Urkraft ein, die der Atheist gemeiniglich in der bewegenden Kraft der Natur aufsucht, und in welcher er, was er

ihr auch für einen Namen geben mag, immer den überzeugendsten Grund zu finden glaubt, die Freyheit seines eigenen Willens für eine bloße Täuschung zu erklären. Diese Urkraft wird von dem Supernaturalisten zwar als ein lebendiges Wesen gedacht, aber mit einem unsrer Vernunft völlig unbegreiflichen Willen begabt, der von unserm vernünftigen Willen nicht etwa durch die bloßen Schranken desselben, sondern seiner wesentlichen Form und innern Natur nach ganz verschieden, folglich für uns schlechterdings unerforschlich, und nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbar ist; einem Willen, der dem unsrigen lauter Gesetze vorschreibt, die unsrer Vernunft fremd sind, nur um des Gesetzgebers willen befolgt werden können, und in so ferne alle Moralität aufheben.

Der konsequente Supernaturalist predigte Religion ohne Moral, und der konsequente Naturalist Moral ohne Religion. Der erstere erklärte die Sittenlehre der Vernunft (die philosophische Moral) für eigennützige Klugheit, welche dem Menschen keinen innern Werth zu geben, ihn dem Auge Gottes keineswegs wohlgefällig zu machen vermag, Thorheit vor Gott und die Theorie glänzender Laster ist. Die wahre Tugend, die er ausschließend mit dem Namen Heiligkeit zu bezeichnen vermeynte, und die für ihn das Objekt der theologischen Moral war, glaubte er in einer

funden zu haben, die ihre *Triebfeder* sowohl als ihr *Gesetz* nicht außer der Gottheit selbst haben könnte, die durch die natürlichen, dem Menschen eigenthümlichen Kräfte, schlechterdings unmöglich wäre, und daher nur ein übernatürliches Geschenk, Wirkung der *Gnade* seyn könnte. Der konsequentere *Naturalist* hingegen, der in der Sittlichkeit nichts als die natürliche Handlungsweise des durch Klugheit sich selbst lenkenden Triebes nach Vergnügen erkannte, sah die Religion als eine Herabwürdigung der menschlichen Natur, als die geschworne Feindin der Vernunft und Zerstörerin aller Sittlichkeit an. Er beschuldigte sie, daß sie dem Menschen Beweggründe des Handelns aufdränge, die seiner Natur fremd und zuwider wären; daß sie ihm alle natürliche Liebe zum Guten unmöglich, und seinen Willen zum Sklaven eines Gespenstes mache, dessen Realität und ganze Furchtbarkeit nur die Wirkung einer regellosen, durch Wissenschaft, Geschmack und Sittlichkeit ungebändigten Phantasie seyn könnte.

Beyde einander so sehr entgegen gesetzte Vorstellungsarten waren auf unstreitige, aber einseitig gesehene Wahrheiten, auf das *moralische*, aber auf keine bestimmten Begriffe zurückgeführte *Gefühl* gegründet. Der Supernaturalist ahndete *die Unzertrennlichkeit zwischen Religion und Moral*, der Naturalist *die Unabhängigkeit der Moral von Religion*. Beyde stritten

aber (der Möglichkeit nach) verkannte uneigennützige Gesinnung; der Supernaturalist, indem er unter der natürlichen Triebfeder zur Tugend den Trieb nach Vergnügen verstand, und verwarf; der Naturalist, indem er unter der natürlichen Triebfeder die Vernunft dachte und verehrte. Von beyden wurde die moralische Vernunft personificiert. Der Supernaturalist suchte diese Vernunft, weil er sie nicht mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen (dem natürlichen Menschen) zu vereinigen wußte, — außer dem Menschen auf, und schuf sie zur Gottheit. Aber eben darum mußte er den Willen des Menschen einem demselben fremden Gesetze unterwerfen, das nur durch die Triebfeder des Eigennutzes befolgt werden konnte. Er mußte den Willen der Gottheit zur Unvernunft herabwürdigen, indem er die Vorschriften desselben dem vernünftigen Willen des Menschen widersprechen ließ. — Die Vernunft wurde von dem Naturalisten personificiert. Sie wurde von ihm, weil er in ihrer Handlungsweise den Charakter der allenthalben nach Gesetzen wirkenden Natur wahrzunehmen glaubte, zur wirkenden Natur umgeschaffen. Aber eben darum mußte auch der sinnliche Trieb, der ebenfalls eine Handlungsweise der Natur ist, nur durch sein eigenes Interesse dem Gesetze der Vernunft untergeordnet, und

Triebfeder des Instinktes unterworfen werden. Die Edelgesinnten von beyden Partheyen stritten für die Würde, und folglich für das Wesen der Tugend, welches sie, durch ihre Erklärungen darüber und ihre Beweise dafür, in der Sache selbst aufhoben. Beyde verkannten die praktische Vernunft; die Einen, indem sie dieselbe ausschließend der Gottheit, die Andern, indem sie dieselbe eben so ausschließend der Natur einräumten; und diese praktische Vernunft hörte eben darum auf praktisch zu seyn, weil sie in beyden Systemen von der den sinnlichen Trieb nur durch Freyheit des Willens beherrschenden Selbstthätigkeit der Vernunft unterschieden wurde. Weder die Gottheit des Supernaturalisten, noch die Natur des Naturalisten, waren daher sittliche Wesen, und was uns der Eine auf Unkosten der Moralität geben wollte, verdiente eben so wenig den Namen der Religion, als was der Andere auf Unkosten der Religion zu gewinnen meynte, den Namen der Moralität.

Der Vorwurf, den einzigen probehältigen Ueberzeugungsgrund für das Daseyn Gottes durch das Verkennen des einzigen charakteristischen Merkmals, wodurch sich die Gottheit uns ankündigen kann, aufgehoben zu haben, trifft aber nicht nur den Supernaturalisten so gut als den atheistischen Naturalisten, sondern auch jeden konsequenten

Furcht vor der Gerechtigkeit und die Hoffnung von der Güte des Urhebers der Natur, werden bey dieser Art von Ueberzeugung im strengsten Sinne moralisch, indem beyde nur in der uneigennützigen Achtung gegen das Gesetz gegründet sind, indem es nur die sittliche Gesinnung und in derselben unser eigener freyer vernünftiger Wille ist, welche von der Gottheit Einschränkung oder Vergrößerung unsrer Glückseligkeit, nach dem Maße der persönlichen Würdigkeit, und bloß um der Heiligkeit des Gesetzes willen fordern und erwarten kann. Das Interesse unsers Eigennutzes wird durch das Interesse am Gesetze, nicht dieses durch jenes aufgefordert; die Eigenliebe wird durch die Anhänglichkeit an der Pflicht, nicht diese durch jene in Bewegung gesetzt; wir hoffen und fürchten von Gott, weil wir seinen Willen achten, und achten diesen Willen, nicht weil wir hoffen und fürchten.

Das Daseyn von was immer für einem bestimmten Gegenstande kann sich uns nur durch die Eigenschaften und Beschaffenheiten desselben ankündigen, und unser Begriff von dem Gegenstande kann nur aus der Vorstellung seiner Eigenschaften und Beschaffenheiten bestehen. In dem moralischen Glauben werden wir vom Daseyn Gottes nur durch unsre moralische Gesinnung überzeugt, und die Eigenschaft, unter welcher sich uns die Gottheit in demselben ankündiget, ist die von den Schranken der endlichen Natur getrennte Sittlichkeit; eine Ei-

genschaft, die wir ihrem positiven Merkmale nach nur aus unserm Selbstbewußtseyn kennen, die nur durch das Zeugniß des Gewissens, aber durch dasselbe auch dem gemeinen Manne einleuchtet, und von welcher der Selbstdenker einen vollständigen, durchgängig bestimmten Begriff haben kann, weil alle Data zu demselben in den ursprünglichen und allgemeinen Anlagen unsres Gemüthes wirklich gegeben sind. In wie ferne nun die vollkommenste Sittlichkeit, das charakteristische Merkmal ist, unter welchem wir uns die Gottheit denken, und dem wir alle anderen Beschaffenheiten derselben unterordnen müssen, in so ferne kündigt uns die Gottheit ihr Daseyn nur von derjenigen Seite an, von der sie allein einem endlichen, vernünftigen Wesen begreiflich seyn, von der sie ihm allein uneigennützige Verehrung einflößen, von der sie allein von einem sonst abhängigen, beschränkten, ohne sie hülflosen Wesen, eine freye und ihrer selbst würdige Anbetung erwarten kann; eine Gesinnung, gleich weit entfernt von dem Sklavensinne des abergläubischen Frömmlers, und dem zügellosen Uebermuthe des ungläubigen Grüblers. Ist hingegen die Sittlichkeit, die wir entweder gar nicht, oder nur durch das Bewußtseyn unsrer Freyheit kennen, nicht das eigenthümliche und Daseyn ankündigende Merkmal der Gottheit für uns, so tritt an die Stelle desselben das Merkmal einer Urkraft ein, die der Atheist gemeiniglich in der bewegenden Kraft der Natur aufsucht, und in welcher er, was er

ihr auch für einen Namen geben mag, immer den überzeugendsten Grund zu finden glaubt, die Freyheit seines eigenen Willens für eine bloße Täuschung zu erklären. Diese Urkraft wird von dem Supernaturalisten zwar als ein lebendiges Wesen gedacht, aber mit einem unsrer Vernunft völlig unbegreiflichen Willen begabt, der von unserm vernünftigen Willen nicht etwa durch die bloßen Schranken desselben, sondern seiner wesentlichen Form und innern Natur nach ganz verschieden, folglich für uns schlechterdings unerforschlich, und nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbar ist; einem Willen, der dem unsrigen lauter Gesetze vorschreibt, die unsrer Vernunft fremd sind, nur um des Gesetzgebers willen befolgt werden können, und in so ferne alle Moralität aufheben.

Der konsequente Supernaturalist predigte Religion ohne Moral, und der konsequente Naturalist Moral ohne Religion. Der erstere erklärte die Sittenlehre der Vernunft (die philosophische Moral) für eigennützige Klugheit, welche dem Menschen keinen innern Werth zu geben, ihn dem Auge Gottes keinesweges wohlgefällig zu machen vermag, Thorheit vor Gott und die Theorie glänzender Laster ist. Die wahre Tugend, die er ausschließend mit dem Namen Heiligkeit zu bezeichnen vermeynte, und die für ihn das Objekt der theologischen Moral war, glaubte er in einer Handlungsweise, in einer Richtung des Willens ge-

funden zu haben, die ihre Triebfeder sowohl als ihr Gesetz nicht außer der Gottheit selbst haben konnte, die durch die natürlichen, dem Menschen eigenthümlichen Kräfte, schlechterdings unmöglich wäre, und daher nur ein übernatürliches Geschenk, Wirkung der Gnade seyn könnte. Der konsequentere Naturalist hingegen, der in der Sittlichkeit nichts als die natürliche Handlungsweise des durch Klugheit sich selbst lenkenden Triebes nach Vergnügen erkannte, sah die Religion als eine Herabwürdigung der menschlichen Natur, als die geschworne Feindin der Vernunft und Zerstörerin aller Sittlichkeit an. Er beschuldigte sie, daß sie dem Menschen Beweggründe des Handelns aufdränge, die seiner Natur fremd und zuwider wären; daß sie ihm alle natürliche Liebe zum Guten unmöglich, und seinen Willen zum Sklaven eines Gespenstes mache, dessen Realität und ganze Furchtbarkeit nur die Wirkung einer regellosen, durch Wissenschaft, Geschmack und Sittlichkeit ungebändigten Phantasie seyn könnte.

Beyde einander so sehr entgegen gesetzte Vorstellungsarten waren auf unstreitige, aber einseitig gesehene Wahrheiten, auf das moralische, aber auf keine bestimmten Begriffe zurückgeführte Gefühl gegründet. Der Supernaturalist ahndete die Unzertrennlichkeit zwischen Religion und Moral, der Naturalist die Unabhängigkeit der Moral von Religion. Beyde stritten für die von ihnen (der Wirklichkeit nach) gefühlte,

aber (der Möglichkeit nach) verkannte uneigennützige Gesinnung; der Supernaturalist, indem er unter der natürlichen Triebfeder zur Tugend den Trieb nach Vergnügen verstand, und verwarf; der Naturalist, indem er unter der natürlichen Triebfeder die Vernunft dachte und verehrte. Von beyden wurde die moralische Vernunft personificiert. Der Supernaturalist suchte diese Vernunft, weil er sie nicht mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen (dem natürlichen Menschen) zu vereinigen wußte, — außer dem Menschen auf, und schuf sie zur Gottheit. Aber eben darum mußte er den Willen des Menschen einem demselben fremden Gesetze unterwerfen, das nur durch die Triebfeder des Eigennutzes befolgt werden konnte. Er mußte den Willen der Gottheit zur Unvernunft herabwürdigen, indem er die Vorschriften desselben dem vernünftigen Willen des Menschen widersprechen ließ. — Die Vernunft wurde von dem Naturalisten personificiert. Sie wurde von ihm, weil er in ihrer Handlungsweise den Charakter der allenthalben nach Gesetzen wirkenden Natur wahrzunehmen glaubte, zur wirkenden Natur umgeschaffen. Aber eben darum mußte auch der sinnliche Trieb, der ebenfalls eine Handlungsweise der Natur ist, nur durch sein eigenes Interesse dem Gesetze der Vernunft untergeordnet, und folglich bey den sittlichen Handlungen zwar die Handlungsweise des Instinktes der Form der Vernunft, aber die Realisirung dieser Form bloß der

Triebfeder des Instinktes unterworfen werden. Die Edelgesinnten von beyden Partheyen stritten für die Würde, und folglich für das Wesen der Tugend, welches sie, durch ihre Erklärungen darüber und ihre Beweise dafür, in der Sache selbst aufhoben. Beyde verkannten die praktische Vernunft; die Einen, indem sie dieselbe ausschließend der Gottheit, die Andern, indem sie dieselbe eben so ausschließend der Natur einräumten; und diese praktische Vernunft hörte eben darum auf praktisch zu seyn, weil sie in beyden Systemen von der den sinnlichen Trieb nur durch Freyheit des Willens beherrschenden Selbstthätigkeit der Vernunft unterschieden wurde. Weder die Gottheit des Supernaturalisten, noch die Natur des Naturalisten, waren daher sittliche Wesen, und was uns der Eine auf Unkosten der Moralität geben wollte, verdiente eben so wenig den Namen der Religion, als was der Andere auf Unkosten der Religion zu gewinnen meynte, den Namen der Moralität.

Der Vorwurf, den einzigen probehältigen Ueberzeugungsgrund für das Daseyn Gottes durch das Verkennen des einzigen charakteristischen Merkmals, wodurch sich die Gottheit uns ankündigen kann, aufgehoben zu haben, trifft aber nicht nur den Supernaturalisten so gut als den atheistischen Naturalisten, sondern auch jeden konsequenten Theisten. Sogar der so genannte physikotheo-

logische Beweis, durch welchen man die Gottheit aus der Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur zu erkennen glaubte, kann nicht nur nicht ohne, sondern nur durch die Voraussetzung des von ihm ganz unabhängigen moralischen Ueberzeugungsgrundes, auf die Sittlichkeit als das charakteristische Merkmal der Gottheit führen. Eben darum kann derselbe keineswegs als ein für sich bestehender Grund, als ein eigentlicher probehältiger Beweis angenommen werden. Gesetzt auch, daß man die Analogie gelten läßt, durch welche allein die auf dem kleinen Gesichtskreise unsers Wissens noch lange nicht allenthalben einleuchtende Regelmäßigkeit sich auf das ganze Universum ausdehnen läßt, was hätten wir für einen ausgemachten, über alle Einwendungen erhabenen Grund, diese Regelmäßigkeit zur Zweckmäßigkeit zu erheben? Zur Zweckmäßigkeit, sage ich, von der wir sogar auf dem uns bekannten Gebiethe der Erfahrung fast eben so oft alle Spuren verlieren, als sich uns dieselben in einzelnen Erscheinungen aufdringen? Zur Zweckmäßigkeit, welche durch die Schicksale der Menschheit eben so oft und so einleuchtend widerlegt, als durch den bewundernswürdigen Bau unsers organischen Körpers bewiesen scheint, und die wenigstens an den Regierungsformen, dem Zustande der Kultur, und überhaupt an allen moralischen Erscheinungen eben so dunkel und unmerklich ist, als sie an den physischen hell einleuchtet? Was hätte man für einen Grund, die Erhaltung des

Ganzen, (gesetzt auch, daß man in derselben das letzte Resultat aller Naturanstalten anträfe) nicht für eine bloße Folge einer in dem unbegreiflichen Wesen der Natur selbst inwohnenden Naturnothwendigkeit, sondern für die Absicht eines von der Natur verschiedenen, aber nicht weniger als sie selbst unbegreiflichen Wesens anzusehen? Was hätten wir endlich für einen Grund, selbst diese beabsichtigte Erhaltung des Ganzen, falls sie auch zugestanden wäre, nicht einer bloßen Klugheit, sondern der Weisheit jenes Urhebers zuzuschreiben, oder, welches eben so viel heißt, die Vernünftigkeit der Opfer, die von den einzelnen Theilen dem Ganzen dargebracht werden müssen, und die uns oft so theuer zu stehen kommen, nicht aus dem Unvermögen eines durch Naturnothwendigkeit eingeschränkten, sondern aus der freyen Wahl eines gränzenlos selbstthätigen Willens zu erklären, und sie daher nicht etwa mit der Resignation der Verzweiflung, mit erkünstelter Apathie gegen eine blinde Nothwendigkeit, gegen ein Gott und Menschen beherrschendes Fatum, zu ertragen, sondern mit freywilligem Gehorsam gegen die Rathschlüsse der höchsten Weisheit auf uns zu nehmen, wenn nicht eben jenes allgemeine Beste, jene beabsichtigte Erhaltung und Vervollkommnung des Ganzen die natürlichste Forderung der dem edlern Theil unsers Selbstes eigenthümlichen Uneigennützigkeit, das Geboth unsers eignen freyen Willens, und die nächste Folge wäre, die sich aus der frey und um ihrer selbst willen ge-

wollten Gesetzmäßigkeit ergiebt? und wenn wir nicht eben diese Gesinnung, das Erhabenste, Beste, Heiligste was wir kennen, von den Schranken unsrer sinnlichen Natur abgesondert, auf das Urwesen übertragen, und dadurch die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur zu einer beabsichtigten, und zwar lediglich um ihrer selbst willen beabsichtigten, Gesetzmäßigkeit erheben müßten? Die Realität einer solchen durchgängigen, und zwar uneigennützig gewollten Gesetzmäßigkeit, ist in so ferne unabhängig von unsern theoretischen Einsichten, unabhängig von unsrer beschränkten Kenntniß der Natur für uns ausgemacht. Der uns durch unsre moralische Natur im Selbstbewußtseyn unsrer Freyheit geoffenbarte Charakter der Gottheit macht es uns möglich und nothwendig, uns die Zweckmäßigkeit der physischen Natur, dort wo wir sie antreffen, ohne Zirkel zu erklären, — wo wir sie vermissen, ohne Besorgniß einer täuschenden Analogie vorauszusetzen, allenthalben aber dieselbe eben so wenig für die Aeußerung der eigennützigen Klugheit eines durch Naturnothwendigkeit eingeschränkten Weltbaumeisters, als für die bloße Folge einer im Wesen der Welt selbst gegründeten Naturordnung, sondern lediglich für die freywillige Wirkung der Selbstthätigkeit eines weisen Weltschöpfers anzusehen.

Wir vermögen Gott und die Natur nur durch die Handlungsweisen, die wir beyden

beylegen, von einander zu unterscheiden, und die einzige Handlungsweise, durch welche wir das Wirken der Gottheit vom Wirken der Natur, der geistigen Kraft von der mechanischen unterscheiden können, ist die absolute Selbstthätigkeit, die wir den bewegenden, nach den Gesetzen von Raum und Zeit wirkenden Kräften nicht einräumen können, und die wir aus keiner andern Quelle, als durch das Selbstbewußtseyn, worin sich unsre eigne Selbstthätigkeit als freyer Wille offenbart, kennen. Durch die theoretische Vernunft und in derselben erkennen wir nur ein Vermögen, nach gedachten Gesetzen zu handeln; durch die praktische aber und in derselben ein Vermögen, die Gesetzmäßigkeit frey, uneigennützig, bloß um ihrer selbst willen zu wollen. Gesetzt also auch, die Betrachtung der Natur nöthigte uns, das Daseyn eines durchgängig nach Gesetzen handelnden Urwesens anzunehmen, so würde uns doch nur das Bewußtseyn der sittlichen Verbindlichkeit überzeugen können, daß dieses Urwesen bey seinem gesetzmäßigen Handeln die Gesetzmäßigkeit allein sich zum höchsten Zweck setzen könne. Ohne jenes Bewußtseyn würden wir der Vernunft nichts weiter als ein Vermögen zutrauen, den in der Natur, und zwar in den Eigenschaften und Beschaffenheiten der Dinge an sich, gegründeten Zusammenhang vorzustellen, der nur Gegenstand, nicht das Werk der Vernunft seyn könnte. Die Gesetzmäßigkeit der Natur würde daher entweder der bloße Ausdruck einer innern Na-

turnothwendigkeit seyn, die nicht als Urkraft vernünftig ist, sondern zu der sich die Vernunft, oder das Vermögen die Gesetzmäßigkeit vorzustellen, als eine ihrer mannigfaltigen Wirkungen verhält; oder die Gesetzmäßigkeit würde doch nicht Zweck und Wirkung eines praktisch vernünftigen Willens, sondern nur Mittel eines theoretisch vernünftigen Urwesens seyn, das nur nach der Vorstellung des Gesetzes, nicht durch das Wollen desselben handelt, das Gesetz durch Naturnothwendigkeit empfängt, nicht durch Selbstthätigkeit giebt, und dasselbe einem Zwecke unterordnet, der nicht aus dem freyen Willen hervorgeht. Der Zweck des reinen Willens kann kein anderer seyn als das Gesetz, das die bloße Vernunft aufstellt, und die Freyheit bloß um seiner selbst willen ausführt. Jeder andere Zweck, zu dem sich das Gesetz nur als Mittel verhält, bindet die Selbstthätigkeit an einen ihr fremden Grund, und ordnet sie einer Vorschrift unter, die nicht ihr eigenes Werk ist. Diese Eigenschaft des praktisch vernünftigen Willens, die der Gottheit schlechterdings beygelegt werden muß, wenn wir sie nicht mit blinder Naturnothwendigkeit verwechseln oder derselben unterordnen, und in beyden Fällen sie aufheben wollen, kann uns ursprünglich auf keinem andern Wege, als durch das moralische Gefühl, und in demselben nur durch das Bewußtseyn unsrer Freyheit offenbar werden. Das sittliche Wollen läßt sich weder natürlichen noch übernatürlichen Erscheinungen ablernen. Daß sich Gesetzmäßigkeit um ihrer selbst willen wollen lasse, und

wirklich gewollt werde, läßt sich uns durch kein Wunder von außenher offenbaren, läßt sich selbst durch keine Zergliederung des theoretischen Vernunftvermögens, so wenig als durch ein die ganze Ewigkeit fortgesetztes Studium der physischen Natur heraus bringen; es kann nur durch die praktische Vernunft und durch Freyheit, die durch Handeln in uns ihr Daseyn bewähren, und sich nicht außer dem Bewußtseyn unsrer Persönlichkeit äußern, einleuchtend werden. In uns selbst also müssen wir das Merkmal der Gottheit aufsuchen, durch welches uns dieselbe allein ihr Daseyn ankündigen kann; das Merkmal, welches dieselbe der Vernunft jedes Menschen zugänglich und den Glauben an sie von seinen theoretischen Einsichten unabhängig macht; das einzige, durch welches nicht nur aller Widerspruch zwischen Religion und Moral aufgehoben, sondern auch der nothwendige, aber auch einzig durch dasselbe denkbare Zusammenhang zwischen beyden auf immer gesichert ist.

Durch dieses Merkmal lernen wir an der Gottheit gerade dasjenige kennen, was bisher von den Theologen gewöhnlich für das tiefste Geheimniß ausgegeben wurde, und woran uns am allermeisten gelegen seyn muß — die eigentliche Triebfeder ihres Willens, den höchsten Zweck aller ihrer Handlungen, und das oberste Gesetz ihrer Weisheit. So lange es nur bloße Ahndungen vom reinen Sittengesetze gab, und die praktische Vernunft nur noch

in einem undurchdringlichen Nebel von Vorurtheilen wirkte, den die Irrthümer der theoretischen um sie herum zusammen gezogen, so lange war freylich der Wille der Gottheit ein Geheimniß. Damals waren die Gottesgelehrten unter sich einig, daß man nur durch äußere übernatürliche Offenbarung erfahren könnte, was uns die Gottheit von ihren unerforschlichen Rathschlüssen wissen zu lassen für gut fände. Dafür war aber auch das meiste, was die Stellvertreter und Seher Gottes den Laien im Namen Gottes ankündigten, entweder unsittlich, oder wenigstens unvernünftig. Um die Gottheit von der Natur zu unterscheiden, setzten sie beyde in allen ihren Eigenschaften einander entgegen, machten die menschliche Natur zur erklärten Feindin Gottes, und ließen die unbegreifliche Weisheit als Bedingung ihrer Aussöhnung mit der Menschheit nichts anders wollen, als was der Menschheit zuwider war, Verläugnung der Naturtriebe, Verzicht auf Freyheit des Willens und Gefangennehmung der Vernunft zum Behuf des blinden Glaubens. Freylich wird durch die heut zu Tage viel weiter vorgerückte Bekanntschaft mit der Natur der supernaturalistische Widerspruch zwischen dem freyen Willen der Gottheit und der menschlichen Vernunft sehr gemildert. Allein so lange man das höchste Gesetz des göttlichen Willens, den letzten Zweck der göttlichen Vernunft für ein Geheimniß ansieht, das nur durch Offenbarung bekannt werden kann; so lange man dieses Gesetz und diesen Zweck von der frey und um

ihrer selbst willen beabsichtigten Gesetzmäßigkeit unterscheidet: so lange kann der Gottheit nur durch Inkonsequenz das Sittliche, das heißt, ein uns völlig begreifliches, durch unser Selbstbewußtseyn einleuchtendes Wollen, beygelegt werden.

So lange die Freyheit und das Gesetz des Willens wie bisher verkannt, und mit ihnen der eigentliche Grund und die Natur der sittlichen Verbindlichkeit unsern Selbstdenkern ein Geheimniß bleiben, so lange die Philosophie durch ihre mißlungenen Spekulationen über dieses große Problem in vier Hauptpartheyen und in die zahllosen Modifikationen derselben getheilt seyn, oder, welches für mich eben so viel heißt, so lange der Begriff der Sittlichkeit aus dem durch die theoretische Vernunft geleiteten Triebe nach Vergnügen, oder auch aus der mit dem sittlichen Willen verwechselten praktischen Vernunft abgeleitet, und daher in beyden Fällen die Freyheit geläugnet werden wird: so lange wird auch der eigentliche Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes ein Geheimniß bleiben, und die Grundwahrheit der Religion wird das Schicksal haben, das sie noch gegenwärtig hat, von dem einen Theile der Philosophen nach verschiedenen einander widersprechenden Methoden durch sogenannte Beweise der theoretischen Vernunft demonstriert, von dem zweyten aus übernatürlichen Begebenheiten, Inspirationen und den heiligen Büchern der Hebräer erwiesen,

von dem dritten geradezu geläugnet, und von dem vierten als ein unauflösliches Problem, als eine Frage, die für uns keinen Sinn hat, von der Hand gewiesen zu werden; so lange wird auch die tiefe Gleichgültigkeit gegen Religion überhaupt fortwähren müssen, die sich des größten Theils unserer denkenden Köpfe, und durch dieselben auch eines nicht unbeträchtlichen Theils des großen Haufens bemächtiget hat; eine Gleichgültigkeit, die den mißlichen Zustand der theoretischen Erkenntniß der Grundwahrheiten der Religion vielleicht noch mehr ankündiget, als den von so manchem blinden Eiferer geprebigten Verfall der Sitten, und die an die Stelle des Fanatismus in dem Verhältnisse eingetreten ist, als die Theorie der Sittlichkeit vom stoischen Monachismus zum epikurischen Libertinismus überging, und die Tugend, aus der thörichten Spekulation des Aberglaubens, sich durch Entbehren und Nichtthun von der Hölle los und im Himmel anzukaufen, die klügere Kunst des Unglaubens geworden ist, über den durch Mäßigung gesicherten und erhöheten Genuß des gegenwärtigen Lebens das zukünftige zu vergessen. Den weitern Fortschritt und das Umsichgreifen dieser Gleichgültigkeit zu hemmen, das Interesse des gegenwärtigen Lebens mit der Erwartung eines zukünftigen zu vereinigen, und die Sittlichkeit durch deutliche Begriffe von ihrer eigentlichen Triebfeder zu dem anerkannten Range der Weisheit zu erheben, kann nur das Werk

Philosophie seyn, welche nach einer vollendeten und strengen Wissenschaft der ursprünglichen Form unserer Geisteskräfte das Problem von der Freyheit des Willens auflösen wird, das von allen bisherigen Philosophieen nicht einmal gehörig aufgeworfen, sondern in dem Verhältnisse mehr verwickelt worden ist, als sich ihre Spekulationen von denjenigen Ueberzeugungen des gemeinen und gesunden Verstandes entfernten, welche die Freyheit des Willens als Thatsache des Bewußtseyns annimmt, und welcher die mit sich selbst einige philosophierende Vernunft nie widersprechen kann. Durch jene Auflösung werden sich die Bedenklichkeiten, Zweifel und Einwürfe nach und nach von selbst verlieren, welche die theoretische Vernunft bey dem bisherigen Zustande der Philosophie den Aussprüchen der praktischen entgegen setzte. Mit ihnen werden auch die bisherigen Scheingründe für und wider das Daseyn Gottes aus dem Gebiethe der Philosophie verschwinden, und dem einzig wahren Ueberzeugungsgrunde Raum lassen, den der Selbstdenker in dem endlich auch durch seine theoretischen Principien völlig gerechtfertigten Bewußtseyn der Freyheit finden wird. Religiosität wird Folge der Moralität, belohnende Aufmunterung der Tugend, und züchtigendes Schrecken des Lasters werden. Nur in den Augenblicken, wo der Bösewicht den Richterstuhl seines Gewissens, um sich vor demselben zu entsündigen, in Anspruch zu nehmen strebt, wird er Daseyn Gottes bezweifeln können, während der

von dem dritten geradezu geläugnet, und von dem vierten als ein unauflösliches Problem, als eine Frage, die für uns keinen Sinn hat, von der Hand gewiesen zu werden; so lange wird auch die **tiefe Gleichgültigkeit gegen Religion überhaupt** fortwähren müssen, die sich des größten Theils unserer denkenden Köpfe, und durch dieselben auch eines nicht unbeträchtlichen Theils des großen Haufens bemächtiget hat; eine Gleichgültigkeit, die den mißlichen Zustand der theoretischen Erkenntniß der Grundwahrheiten der Religion vielleicht noch mehr ankündiget, als den von so manchem blinden Eiferer gepredigten Verfall der Sitten, und die an die Stelle des Fanatismus in dem Verhältnisse eingetreten ist, als die Theorie der Sittlichkeit vom **stoischen Monachismus** zum **epikurischen Libertinismus** überging, und die **Tugend**, aus der thörichten Spekulation des Aberglaubens, sich durch Entbehren und Nichtthun von der Hölle los und im Himmel anzukaufen, die klügere Kunst des Unglaubens geworden ist, über den durch Mäßigung gesicherten und erhöheten **Genuß des gegenwärtigen Lebens das zukünftige zu vergessen.** Den weitern Fortschritt und das Umsichgreifen dieser Gleichgültigkeit zu hemmen, das Interesse des gegenwärtigen Lebens mit der Erwartung eines zukünftigen zu vereinigen, und die Sittlichkeit durch deutliche Begriffe von ihrer eigentlichen Triebfeder zu dem anerkannten Range der **Weisheit** zu erheben, kann nur das Werk einer **neuen**

Philosophie seyn, welche nach einer vollendeten und strengen Wissenschaft der ursprünglichen Form unserer Geisteskräfte das Problem von der Freyheit des Willens auflösen wird, das von allen bisherigen Philosophieen nicht einmal gehörig aufgeworfen, sondern in dem Verhältnisse mehr verwickelt worden ist, als sich ihre Spekulationen von denjenigen Ueberzeugungen des gemeinen und gesunden Verstandes entfernten, welche die Freyheit des Willens als Thatsache des Bewußtseyns annimmt, und welcher die mit sich selbst einige philosophierende Vernunft nie widersprechen kann. Durch jene Auflösung werden sich die Bedenklichkeiten, Zweifel und Einwürfe nach und nach von selbst verlieren, welche die theoretische Vernunft bey dem bisherigen Zustande der Philosophie den Aussprüchen der praktischen entgegen setzte. Mit ihnen werden auch die bisherigen Scheingründe für und wider das Daseyn Gottes aus dem Gebiethe der Philosophie verschwinden, und dem einzig wahren Ueberzeugungsgrunde Raum lassen, den der Selbstdenker in dem endlich auch durch seine theoretischen Principien völlig gerechtfertigten Bewußtseyn der Freyheit finden wird. Religiosität wird Folge der Moralität, belohnende Aufmunterung der Tugend, und züchtigendes Schrecken des Lasters werden. Nur in den Augenblicken, wo der Bösewicht den Richterstuhl seines Gewissens, um sich vor demselben zu entsündigen, in Anspruch zu nehmen strebt, wird er das Daseyn Gottes bezweifeln können, während der

Rechtschaffene durch jede gute Handlung in seinem Glauben gestärkt werden, in jeder eine neue Bestätigung von der Realität des weisen und guten Urwesens erhalten wird, das sich ihm durch den Adel seiner eigenen Seele ankündiget. Mit vergebens abgewandtem Auge des Geistes wird der eine vor dem Gedanken an den Richter zittern, der ihm durch seine eigene Vernunft sein Urtheil spricht, und von dem er sich weder hinter die Bollwerke des Atheismus, noch des dogmatischen Skepticismus — die nicht mehr seyn werden — verbergen kann. Der andere hingegen wird mit jedem Fortschritte auf dem Wege der moralischen Kultur die Gottheit näher kennen lernen, und in dem Gedanken an dieselbe mehr Wahrheit, Interesse, Seligkeit antreffen. Und es wird erfüllt werden in jenen Tagen, was in einem sehr bekannten, aber von den Supernaturalisten wie von den Naturalisten gleich verkannten Buche geschrieben steht: Selig sind die, welche reines Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen.

Eilfter Brief.

Grundlinien zur Geschichte der bisherigen Moralphilosophie überhaupt, und insbesondere der stoischen und epikurischen.

Es hat Sie befremdet, l. Fr., daß ich in der Ihnen mitgetheilten Betrachtung über die Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selbst in Rücksicht auf die Begriffe von Pflicht und Recht *), den Stoicismus und Epikurismus mit Stillschweigen übergangen habe. Sie bemerken sehr richtig: „Alle „auch noch so verschiedenen Vorstellungsarten von „der Sittlichkeit, (nicht einmal die skepti„schen und supernaturalistischen ausgenom„men) wären nichts weiter als verschiedene Modi„fikationen entweder des epikurischen oder des stoi„schen Grundbegriffes, und durch eine genaue Ver„gleichung dieser beyden müsse sich der Gesichts„punkt ergeben, aus welchem sich die Geschichte „aller Fortschritte und Verirrungen der über die „Moralität philosophierenden Vernunft als ein „pragmatisches Ganzes darstellen läßt.“ Ich bin hierüber völlig mit Ihnen einverstanden. Allein ich glaubte diese wichtige Vergleichung bis dahin aufschieben zu müssen, wo ich durch meine Er-

*) Der zweyte Brief in diesem Bande.

örterungen der Begriffe von der Freyheit, und dem eigennützigen und uneigennützigen Triebe die Merkmale desjenigen Begriffes von der Sittlichkeit aufgestellt hätte, der, von dem stoischen und epikurischen gleich wesentlich verschieden, allein in Stand setzen kann, die bisherigen Vorstellungsarten nicht selbst wieder als Partheyen, das heißt, weder als Stoiker noch als Epikuräer, beurtheilen zu müssen. Wenn die von mir entwickelten Grundbegriffe von der Freyheit und dem Gesetze des Willens richtig sind: so müssen dieselben die einzig möglichen Principien einer unpartheyischen und fruchtbaren Vergleichung des Stoicismus und Epikurismus enthalten; so muß sich aus denselben der Ursprung, das Wesen und jede Eigenthümlichkeit von beyden in einem ganz neuen und hellen Lichte zeigen, das Wahre von dem Falschen in beyden mit Bestimmtheit absondern, und das Mißverständniß, das ihnen gemeinschaftlich zum Grunde liegt, genau angeben, und völlig hinwegräumen lassen. Auf der andern Seite müssen aber auch meine Grundbegriffe von der Freyheit und dem Gesetze des Willens vermittelst einer solchen durch sie allein möglichen Auflösung bisher unauflöslicher Räthsel eine Bestätigung erhalten, die denselben bey ihrer Neuheit und ihrem Widerspruch mit den bisher angenommenen und angewöhnten Vorstellungsarten nichts weniger als entbehrlich seyn kann.

Die ausführliche Behandlung dieses Stoffes würde nur durch ein ziemlich weitläuftiges Werk möglich seyn, zu dem ich hier nur einige Hauptideen entwerfen kann.

Dem richtigen, aber bis jetzt noch ganz verkannten Begriffe von der Freyheit des Willens ist in der künftigen praktischen Philosophie eben dieselbe Funktion aufbehalten, die dem richtigen und bis jetzt nicht weniger verkannten Begriffe von der Vorstellung in der künftigen Philosophie überhaupt, und insbesondere in der theoretischen bevorsteht. Der eine wird wie der andere die erste, folglich zwar nicht die einzige, aber doch die vornehmste Bedingung ausmachen, unter welcher die philosophierende Vernunft in ihren künftigen Repräsentanten über die ihr eigenthümlichen Principien mit sich selbst einig seyn wird. Nicht jedes Mißverständniß, aber doch das vornehmste, welches die Empiriker und Rationalisten bisher entzweyt und den Skepticismus begründet hat, fällt durch denjenigen Begriff von Vorstellung hinweg, aus dem es sich ergiebt, daß die Vorstellungen weder aus der Erfahrung geschöpft noch auch angeboren seyn können. Nicht jedes Mißverständniß, aber doch das vornehmste, welches die Stoiker und Epikuräer bisher entzweyt und den Skepticismus in der Moral begründet hat, fällt durch denjenigen Begriff von der Freyheit des Willens hinweg, aus dem es

sich ergiebt, daß die sittlichen Handlungen weder durch Vernunft noch durch das Streben nach Vergnügen, weder durch den uneigennützigen noch durch den eigennützigen Trieb, weder als einzeln betrachtet, noch auch aus beyden zusammen genommen, allein hervorgebracht werden können.

Der philosophisch-bestimmte Begriff (der Grundbegriff) von der Sittlichkeit ist vor dem philosophisch-bestimmten Begriffe von dem freyen Willen unmöglich, und dieser letztere setzt die von den Philosophen bisher allgemein vernachlässigte Unterscheidung der drey verschiedenen Thatsachen des Bewußtseyns voraus, die bey jeder eigentlichen Handlung des Willens vorkommen, nämlich: die Unterscheidung der unwillkührlichen Forderung des eigennützigen Triebes von der ebenfalls unwillkührlichen Forderung des uneigennützigen, und dieser beyden von der willkührlichen Handlung des Entschlusses.

Die philosophisch bestimmte, das heißt, die auf ihre letzten Gründe zurückgeführte Unterscheidung dieser drey Thatsachen, ist nur dadurch möglich, daß dieselben als verschiedene Folgen verschiedener im menschlichen Gemüthe vorhandener Gründe, oder, welches hier eben so viel heißt, als Aeußerungen verschiedener Vermögen des Gemüthes, gedacht und erkannt werden, folglich als die Wirkungen erstens des durch theo-

theoretische Vernunft modificierten Triebes nach Vergnügen, zweytens der praktischen Vernunft, drittens der Freyheit, oder des Vermögens der Willkühr.

Durch den gemeinen und gesunden Verstand denkt man sich unter diesen drey Vermögen nichts weiter, als die in der Seele wirksamen Ursachen der drey verschiedenen Thatsachen, die man durch bloße aber klare Gefühle kennt, ohne daß man einer weitern Rechenschaft über die Frage: Worin jene Ursachen beständen? bedürftig oder fähig wäre. Man unterscheidet durch die Evidenz des Gefühls die Forderungen des Gewissens von den Forderungen der Eigenliebe, das was man thun soll oder darf, von dem was uns zu thun oder zu lassen gelüstet, und ist sich bewußt, daß es nur auf uns selbst ankomme, entweder das was man soll oder darf, oder aber was einem gelüstet, zu thun oder zu lassen. Man unterscheidet folglich klar genug die Freyheit des Willens von den Aussprüchen des Gewissens, und von den Antrieben durch Neigungen und Begierden. Diese Ueberzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes ist wahr, in wie ferne sie durch richtige Gefühle bewirkt und geleitet wird. Die gänzliche Unbekanntschaft mit den Ursachen dieser Gefühle, und das Unvermögen dieselben zu untersuchen, schützt gegen diejenigen Irrthümer, durch welche jene gefühlten Thatsachen

unter einander vermengt, und ihr Unterschied für eine bloße Täuschung gehalten werden könnte.

Die philosophierende Vernunft hingegen vermengt jene drey Thatsachen, so lange ihre Begriffe von den Gründen, oder den Vermögen, woraus sie sich dieselben zu erklären strebt, nicht durchgängig bestimmt sind, und Merkmale enthalten, durch welche jene Vermögen unter einander vermengt sind.

So lange es der philosophierenden Vernunft noch nicht gelungen ist, die Freyheit des Willens als ein besonderes Grundvermögen des Gemüthes von der Wirksamkeit sowohl des eigennützigen als auch des uneigennützigen Triebes zu unterscheiden: so lange ist sie auch genöthigt, die Thatsache der willkührlichen Selbstbestimmung entweder mit der Thatsache der Forderung des eigennützigen oder mit der Thatsache der Forderung des uneigennützigen Triebes zu verwechseln, und eben darum in beyden Fällen einen unrichtigen Begriff von Willen aufzustellen.

Dieses war bey allen Systemen der bisherigen Philosophie der Fall, und ist es auch noch bey der Vorstellungsart derjenigen Freunde der kritischen Philosophie, welche das Vermögen der Freyheit des Willens in der praktischen Vernunft aufsuchen, eben darum die Thatsache der Selbstbestimmung für die Thatsache der Forderung des uneigennützigen

Triebes halten, und dieselbe nur bey den sittlichen Handlungen für ein wirkliches Faktum, bey den unsittlichen aber für eine bloße Täuschung erklären müssen. Sie stellen eine neue Modifikation des Stoicismus auf, der nur dem Tugendhaften oder dem Weisen die Freyheit einräumte.

Es sind nur genau so viele wesentlich verschiedene Grundbegriffe von der Sittlichkeit möglich, als sich Verwechselungen der beym Zustande des Wollens wirksamen Vermögen des Gemüthes mit der Freyheit denken lassen. Die Freyheit kann nur entweder mit dem uneigennützigen oder mit dem eigennützigen Triebe verwechselt werden. Die eine Verwechselung giebt den Stoicismus, die andere den Epikurismus.

Beyden Systemen fehlte es an demjenigen Merkmale, durch welches sich das Wollen von dem unwillkührlichen Begehren unterscheidet. In beyden wurde das bloß sinnliche instinktartige Begehren das unvernünftige Wollen genannt, während unter dem vernünftigen Wollen von dem Stoiker nichts als die Wirkung der praktischen Vernunft, und von dem Epikuräer nichts als Wirkung des durch theoretische Vernunft modificierten Triebes nach Vergnügen verstanden wurde.

Der Stoicismus legte die Thatsache der Forderung des uneigennützigen, der Epikurismus die

Thatsache der Forderung des eigennützigen Triebes zum Grunde. Jedes dieser Systeme ging von einer und zwar nur von Einer der unwillkührlichen Forderungen aus, die bey jedem eigentlichen Wollen vorkommen, die sich aber nur durch den richtigen Begriff von der Freyheit, der in beyden Systemen fehlte, vereinigen lassen. Jedes stritt für seine Grundwahrheit, die es der Grundwahrheit des andern durch ein gemeinschaftliches Mißverständniß entgegen zu setzen genöthiget war. Der Stoiker verkannte die Forderung des durch theoretische Vernunft modificierten eigennützigen Triebes, die er für die Forderung des uneigennützigen hielt, und der Epikuräer die Forderung des uneigennützigen, an deren Stelle er die Forderung des durch theoretische Vernunft modificierten eigennützigen setzte. Der eine verdrängte durch das Gesetz der praktischen Vernunft das Naturgesetz des durch Denkkraft geleiteten Triebes nach Vergnügen, der andere dieses durch jenes. Beyde Systeme sind so sehr einander entgegen gesetzt, als die beyden Triebe, die das einseitige Thema ihrer Untersuchungen ausmachten.

Weder in dem stoischen noch in dem epikurischen Grundbegriffe von der Sittlichkeit konnten die beyden Grundtriebe der menschlichen Natur auf eine andere Weise gedacht werden, als dadurch, daß man den einen an die Stelle des andern setzte. In keiner von diesen beyden Vorstellungsarten wurde die Handlung der willkührlichen Selbstbestimmung von

den Wirkungen der beyden Triebe unterschieden. Die sittliche Handlung mußte daher entweder als die bloße Wirkung der praktischen Vernunft, das ist, des uneigennützigen den eigennützigen nicht leitenden, sondern unterdrückenden Triebes, oder aber als die bloße Wirkung des durch theoretische Vernunft modificierten Strebens nach Vergnügen, das ist des eigennützigen durch Denkkraft sich selbst leitenden Triebes gedacht werden. Dem Stoiker konnte keine Befriedigung des eigennützigen Triebes denkbar seyn, welche sittlich, und dem Epikuräer keine sittliche Handlung, welche nicht bloße Befriedigung des eigennützigen Triebes gewesen wäre.

Findet beym Zustande des Wollens keine von den Wirkungen der beyden Triebe verschiedene und unabhängige Handlung der Freyheit Statt, so ist alles Wollen, folglich auch das sittliche, bloße Aeußerung entweder des uneigennützigen oder des eigennützigen, aber immer des unwillkührlichen Begehrens, und das Sittengesetz ist ein bloßes Naturgesetz, das durch eine unvermeidliche Nothwendigkeit erfüllt wird. Die Sittlichkeit besteht dann im Stoicismus in Rücksicht auf die vernünftige Natur in einer unwillkührlichen Mißbilligung aller Forderungen des eigennützigen Triebes, und in Rücksicht auf die sinnliche Natur in der Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Schmerz; die Unsittlichkeit aber in dem Mangel an dieser Gleichgültigkeit, der aus der Schwäche der über den

Werth der sinnlichen Objekte unrichtig urtheilenden Vernunft erfolgt. Im Epikurismus hingegen besteht die Sittlichkeit in der unwillkührlichen durch Lust und Unlust bestimmten Geschäftigkeit der Vernunft, die Angelegenheiten des Triebes nach Vergnügen zu ordnen, und in der Geschmeidigkeit dieses Triebes sich durch Raisonnements lenken zu lassen; die Unsittlichkeit aber, im bloßen Mangel an Klugheit, der aus der Schwäche der Vernunft, und aus der übermäßigen Reitzbarkeit oder Stumpfheit der Organe erfolgt.

Der richtige Begriff von dem vollständigen Objekte des sittlichen Willens, dem ganzen Gute des Menschen (das man unrichtig das höchste genannt hat), ist nur durch einen richtigen Begriff vom Willen möglich, und war daher im Stoicismus sowohl als im Epikurismus unmöglich. Gleichwie dieses ganze Gut nur in der Befriedigung beyder Triebe der menschlichen Natur bestehen kann, so setzt der richtige Begriff von demselben einen Begriff vom Willen voraus, in welchem nicht nur keiner dieser Triebe den andern aufhebt, sondern vielmehr der eine sich ohne den andern nicht denken läßt, einen Begriff, an welchem es aller bisherigen Philosophie gefehlt hat.

Sowohl der Stoiker als Epikuräer nahmen nur Einen von den beyden Trieben, die beym Zustande des Wollens geschäftig sind, und deren Aeuße-

rungen nur durch Freyheit zur Triebfeder der Willenshandlung erhoben werden können, für den sittlichen Willen selbst, und beyde nahmen nur Eines der beyden Objekte dieser Triebe, aus deren Vereinigung das ganze Objekt des sittlichen Willens besteht, für dieses Ganze selbst.

Die Aufmerksamkeit des Stoikers war einzig mit demjenigen Theile des von ihm verkannten ganzen Gutes beschäftiget, auf welchen der uneigennützige Trieb gerichtet ist. Er entdeckte daher auch von diesem Theile so viel Wahres, als sich an demselben ohne Rücksicht auf sein richtiges Verhältniß zu dem andern Theile entdecken läßt. Er setzte den Charakter der Sittlichkeit in den wesentlichen Unterschied zwischen dem Anständigen und Nützlichen, dem an sich selbst Begehrungswerthen, und dem an sich selbst Gleichgültigen, dem wahren und scheinbaren Guten, und das Wesen der Tugend in ihre Abhängigkeit von der bloßen Vernunft, und in ihre Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit.

Die Aufmerksamkeit des Epikuräers war einzig mit demjenigen Theile des von ihm verkannten ganzen Gutes beschäftiget, auf welchen der eigennützige Trieb gerichtet ist. Er entdeckte daher auch von diesem Theile so viel Wahres, als sich an demselben ohne Rücksicht auf sein richtiges Verhältniß zu dem andern Theile entdecken läßt. Er fand,

daß sich Glückseligkeit nur als die durch Vernunft veranstaltete Befriedigung des Triebes nach Vergnügen denken lasse, daß dieser Trieb ein Grundtrieb der menschlichen Natur sey, und daß also seine Befriedigung von der Vernunft nicht nur gebilliget, sondern sogar nothwendig befunden werden müsse, daß es zwischen dem Anständigen und dem wahrhaft Nützlichen keinen Unterschied geben könne, und daß die sittliche Handlung als Handlung des vernünftigen Begehrens das vornehmste Mittel zur Glückseligkeit sey.

Beyde verkannten das Verhältniß zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Der Stoiker setzte die Sittlichkeit an die Stelle der Glückseligkeit. Er fand die erstere allein des Namens der letztern würdig, erklärte sie nicht nur für das höchste, sondern sogar für das einzige wahre Gut, und setzte alle Gegenstände der Befriedigung des eigennützigen Triebes unter die bloßen Scheingüter, die nur in so ferne Werth erhalten konnten, als sie der vernünftigen Natur Gelegenheit gäben, sie zu verachten. Er schloß aus seinem Begriffe von Glückseligkeit allen sinnlichen Genuß aus, und nahm nichts als die Zufriedenheit, die aus dem Verstummen der unterdrückten Neigungen und aus dem Bewußtseyn des sittlichen Werthes entspringt, in dieselbe auf.

Der Epikuräer setzte die Glückseligkeit an die Stelle der Sittlichkeit. Er erklärte die Glückseligkeit für das höchste Gut, das heißt für dasje-

nige, welches allen übrigen Dingen, und folglich auch den Handlungen des vernünftigen Willens, allein den Rang wahrer Güter zu ertheilen fähig wäre, und dem folglich auch die Tugend als Mittel zu seinem Zwecke untergeordnet seyn müßte. Er schloß daher aus seinem Begriffe von Sittlichkeit alles aus, was sich nicht aus dem Streben nach Vergnügen und dem Abscheu vor Mißvergnügen begreifen läßt, und nahm in denselben alles auf, was sich als Mittel des mannigfaltigsten, innigsten und dauerhaftesten Genusses denken läßt.

Nach der stoischen Vorstellungsart konnte keine Aeußerung des sinnlichen Triebes durch eine Handlung der Vernunft — und nach der epikurischen keine Handlung der Vernunft anders als durch Aeußerung des sinnlichen Triebes zum Range der Sittlichkeit erhoben werden. Die Vernunft konnte in dem einen Systeme nur durch sich selbst, in dem andern nur durch Sinnlichkeit zur Glückseligkeit führen, und ihre beseligende Kraft konnte in dem einen durch Sinnlichkeit nur aufgehoben, in dem andern aber nur allein aus derselben geschöpft werden.

Da der Einfluß, den der Stoiker dem eigennützigen Triebe bey der Sittlichkeit einräumte, bloß negativ ist, und die Funktion, die diesem Triebe bey einer sittlichen Handlung zukommen sollte, lediglich darin besteht, sich durch den uneigen-

nützigen zurückweisen zu lassen, so konnte in diesem Systeme keine andere Art von Pflicht Statt finden, als diejenige, welche in der Nothwendigkeit besteht, sich von den Befriedigungen des eigennützigen Triebes zu enthalten, die dem Gesetz des uneigennützigen widersprechen. Wirklich erkannte der Stoicismus keine andern Pflichten für moralisch, als die, welche man unter dem Namen der vollkommenen begreift. Diese allein wurden von ihm unter die um ihrer selbst willen begehrungswerthen Dinge, unter die wahren Güter, gezählt, die unvollkommenen Pflichten hingegen unter die gleichgültigen Dinge und bloßen Scheingüter verwiesen. So rein und gesund daher die stoische Sittenlehre in Rücksicht auf die Pflichten der Gerechtigkeit, d. h. in Rücksicht auf diejenigen Pflichten war, welche die Enthaltung von den Befriedigungen gebiethen, die dem praktischen Gesetze wirklich unmittelbar und ohne Ausnahme widersprechen, so unrein und schwärmerisch war sie in Rücksicht auf die Pflichten der Selbstliebe und der Wohlthätigkeit, in denen sie die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Nothwendigkeit der Befriedigung des eigennützigen in uns selbst und in andern Menschen — und in Rücksicht auf die erlaubten Genüsse, in denen sie die durch jenes Gesetz mögliche, und in so ferne rechtmäßige Befriedigung des eigennützigen Triebes verkannte. Sie war genöthiget, den un-

vollkommenen Pflichten und Rechten den Charakter der Sittlichkeit zu rauben, um mit demselben die vollkommenen ausstatten zu können.

Da der Epikuräer dem eigennützigen Triebe bey der Sittlichkeit keinen andern als einen positiven Einfluß einräumte, da er die Funktion dieses Triebes bey allen sittlichen Handlungen in der Bestätigung und Ausführung der Vorschriften der Vernunft bestehen ließ: so konnte er auch in seinem Systeme keine andere Art von Pflichten aufstellen, als diejenige, welche in der Nothwendigkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes besteht. Daher mußten die unvollkommenen Pflichten im Epikurismus an die Stelle der vollkommenen treten, und den Rang nicht nur der ersten, sondern in so ferne auch der einzigen Pflichten einnehmen, in wie ferne die Pflichten der Gerechtigkeit unter die Pflichten der Selbstliebe und der Wohlthätigkeiten gezählt, und nur als eine Art derselben, wie diese, von den selbstischen und sympathetischen Neigungen abgeleitet wurden. So wenig daher der epikurischen Sittenlehre in Rücksicht auf die nothwendigen und vernunftmäßigen Befriedigungen des Triebes nach Vergnügen, die in den Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens vorkommen, materielle Wahrheit abgesprochen werden kann: so durchgängig ist ihre Lehre von der Gerec[illegible] verwerflich, und diese vollkommene[illegible]

sich durchaus nicht als Nothwendigkeit einer Befriedigung des eigennützigen Triebes, die sich nur als eine durch keinen Nutzen zu vergütende, jede Aussicht auf Nutzen ausschließende Nothwendigkeit der Nichtbefriedigung denken läßt, ist durch den Epikurismus sogar in ihrem ganzen Objekte verkannt worden. Der Charakter der Gerechtigkeit wird gänzlich aufgehoben, wenn man ihre Nothwendigkeit von was immer für einer selbstischen oder sympathetischen Neigung ableitet. Diese große Wahrheit kann nicht oft genug wiederhohlt, nicht tief genug eingeprägt werden, da leider! der bey weitem größte Theil unsrer Sittenlehrer auf den Kathedern und Kanzeln in der mit der Glückseligkeitslehre verwechselten Moral von keinem andern Ursprung der Gerechtigkeit wissen will. So weit ist dieses aufgeklärte Zeitalter in derjenigen Wissenschaft zurück, die von den Aufklärern selbst bey jeder Gelegenheit als die unentbehrlichste, wichtigste, leichteste und vollendetste gepriesen wird.

Da das nächste unmittelbare und eigentliche Objekt des Sittengesetzes die bloße Handlung des Willens ist, diese aber in der Selbstbestimmung der Person entweder zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes besteht: so hat dieser Trieb auf das Objekt des Sittengesetzes einen wesentlichen, das heißt einen solchen Einfluß, ohne welchen sich weder das Sitten-

gesetz selbst, noch was immer für eine sittliche Handlung denken läßt. Dieser Einfluß ist negativ, wo das Gesetz Nichtbefriedigung, positiv, wo dasselbe Befriedigung des eigennützigen Triebes nothwendig macht; das eine findet bey den vollkommenen, das andere bey den unvollkommenen Pflichten Statt.

Da die Stoiker allen positiven Einfluß des eigennützigen Triebes auf die sittlichen Handlungen läugneten; so konnte es für sie kein anderes Objekt des sittlichen Willens geben, als welches sich aus dem uneigennützigen Triebe allein begreifen läßt — das bloße Gesetz der Vernunft, und durchaus keine andere Art von Anwendung dieses Gesetzes, als das Zurückweisen der Forderungen des eigennützigen Triebes, und nur eine einzige Tugend, die ihren Charakter und Werth nicht durch die Stärke und Beschaffenheit der Neigungen, die durch sie beherrscht, und nicht durch die Folgen für das Wohlbefinden, die durch sie erzeugt werden, sondern allein durch ihren Ursprung aus der unveränderlichen Vernunft erhält. Die verschiedenen Aeußerungen der vernünftigen Natur, welche man durch die Benennungen besonderer Tugenden von einander unterscheidet, sind in der stoischen Vorstellungsart von einander unzertrennlich. Die Vernunft bleibt immer sich selbst gleich, sie kann sich in keinem Falle zuwider handeln, und der Weise, in dessen Person sie einmal ihre Wirksamkeit äußert,

besitzt alle Tugenden, und der Unweise, der ihr einmal zuwider handelt, alle Laster. Da weder die Uebereinstimmung noch der Widerspruch mit der Vernunft Grade zulassen, so sind auch alle Tugenden und alle Laster, deren Wesen in dieser Uebereinstimmung und diesem Widerspruche besteht, an innerem Werth unter einander völlig gleich.

Indem die Epikuräer bey den sittlichen Handlungen keinen andern als einen positiven Einfluß des eigennützigen Triebes anerkannten, so mußten sich in ihrem Systeme so vielerley Arten der Sittlichkeit denken lassen, als es Modifikationen der Empfänglichkeit von Lust und Unlust durch Organisation, Temperament, Erziehung, Glücksumstände u. s. w. giebt. Die den eigennützigen Trieb bloß um seiner selbst willen leitende Denkkraft ist in ihren Vorschriften auf bloße Befriedigungen dieses Triebes eingeschränkt, und da diese Befriedigungen sowohl als die Forderungen, die ihnen zum Grunde liegen, von äußeren, zufälligen und von der Vernunft unabhängigen Umständen abhängen, so muß sich die Vernunft bey der sittlichen Gesetzgebung nach diesen Umständen richten. Das höchste Gesetz also, unter welchem alle sittlichen Vorschriften stehen, und durch welches alle ihre Gültigkeit und Anwendbarkeit erhalten, wird durch den größten möglichen Vortheil bestimmt, der sich aus der jeweiligen äußeren und inneren Lage einer Person ziehen läßt, und der so verschieden und so

veränderlich ist, als diese Lage selbst. Die gerühmte Treue gegen die Forderungen der Natur, die von dem Epikuräer als das unveränderliche und feste Princip seiner Moral angegeben wird, läßt sich daher nur als die fortwährende Veränderlichkeit des sittlichen Charakters, als sklavische Nachgiebigkeit gegen die Launen des Schicksals, und als ununterbrochene Aufmerksamkeit auf das Interesse des gegenwärtigen Augenblickes denken. Diesem Princip zu Folge kann die sittliche Gesinnung entweder nur in der ängstlichen und schlauen Politik bestehen, welche die Kräfte des Gemüthes und die Zeit des Genusses durch peinliche Berechnung der Folgen jeder Handlung, und durch vergebliche Anstrengungen Zufälle vorherzusehen, verschwendet, oder in dem durch Ueberdruß von einer Klugheit, die das Leben so sauer macht, hervorgebrachten Entschlusse, die Absichten der Natur nicht durch Raisonnements, sondern durch Gefühle allein auszuspähen, lediglich auf die Stimme der Lust und Unlust zu horchen, und dem sogenannten Herzen in Allem seinen Willen zu thun.

So wurde im Stoicismus die Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von dem eigennützigen Triebe bey der sittlichen Gesetzgebung auf die Anwendung des Gesetzes, und im Epikurismus die Abhängigkeit der Person von dem eigennützigen Triebe in der Anwendung des Gesetzes auf die

Gesetzgebung selbst ausgedehnt, und das Gesetz des Willens verlor in dem einen Systeme seine Anwendbarkeit für alle diejenigen Fälle, wo sich dieselbe nicht ohne positiven Einfluß des eigennützigen Triebes denken läßt, und in dem andern nicht nur seine Verbindlichkeit für alle Fälle, wo das Gesetz die Forderungen des eigennützigen Triebes schlechterdings zurückweiset, sondern auch seine Sittlichkeit in denjenigen, wo es diese Forderungen begünstiget.

Bey keiner andern Aeußerung des moralischen Gefühls kündiget sich die Thatsache der Forderung des uneigennützigen Triebes so augenscheinlich und so sehr in ihrem eigenthümlichen Lichte an, als bey dem Bewußtseyn der vollkommenen Pflicht, wo der uneigennützige Trieb die Herrschaft, die ihm über den eigennützigen im Zustande des Wollens zukömmt, am bestimmtesten, und zwar dadurch äußert, daß er die, seinem Gesetze widersprechende Befriedigung des letztern geradezu abweiset, und Nichtbefriedigung gebiethet, während dieser auf Befriedigung dringt. Der gerechte Wille macht hier den Anspruch des einzigen Gesetzes gegen alle Ansprüche der Selbstliebe und der Sympathie geltend. Da hingegen beym Bewußtseyn der unvollkommenen Pflichten, wo die praktische Vernunft Befriedigung entweder der selbstischen oder der sympathetischen Neigung nothwendig macht, der unei-

gen-

gennützige Trieb die Forderung des eigennützigen sanktioniert, und das Gesetz der Freyheit mit dem Triebe nach Vergnügen Hand in Hand geht, — Pflicht und Neigung sich gleichsam in einander verlieren. Hieraus begreift es sich, wie es zuging, daß der Stoiker das Eigenthümliche der evidentesten Forderung des uneigennützigen Triebes zum allgemeinen Charakter der Forderungen dieses Triebes überhaupt erhob, daß er den ganzen Charakter der Sittlichkeit in dem Eigenthümlichen der Gerechtigkeit aufsuchte, und daß seine Sittenlehre in Rücksicht auf die vollkommenen Pflichten eben so richtig, als in Rücksicht auf die unvollkommenen unrichtig war. Die Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes ist der menschlichen Natur bey den Pflichten der Gerechtigkeit eben so sehr angemessen, als sie derselben bey den Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens widerspricht, und der uneigennützige Trieb macht in gewissen Fällen die ihm nicht widersprechenden Befriedigungen des eigennützigen eben so nothwendig, als er die ihm widersprechenden in andern Fällen unmöglich macht. Die Beschuldigung, welche dem Stoiker durch den Epikuräer gemacht wird, daß seine Lehre der menschlichen Natur Unmöglichkeiten zumuthe, würde daher vollkommen gegründet seyn, wenn sie sich auf denjenigen Theil dieser Lehre einschränkte, der den erlaubten und gebothenen Befriedigungen des eigennützigen Triebes die Sittlichkeit absprach, und wenn sie nicht diese Be-

friedigungen durch Gründe in Schutz genommen hätte, durch welche die Sittlichkeit derselben nicht weniger aufgehoben wurde. Allein eben so unrichtig wird die stoische Moral von einigen neuern Philosophen beurtheilt, welche derselben eingestehen, sie habe in dem Bilde des Weisen, das von ihr aufgestellt wurde, das Ideal der sittlichen Vollkommenheit geliefert, das zwar dem Menschen in keinem Zeitpunkte seiner Existenz völlig erreichbar, dem aber derselbe durch Fortschritte ins Unendliche in seiner unsterblichen Existenz sich anzunähern bestimmt wäre, und es sey an diesem Ideale weiter nichts auszusetzen, als daß es von dem Stoiker mit der in diesem Leben erreichbaren Sittlichkeit, d. i. mit der wirklichen Tugend, verwechselt worden wäre. Es wird dem Stoicismus offenbar zu viel eingeräumt, wenn man sein System der Moralität auch nur als bloßes Ideal für wahr und richtig erklärt, so wie demselben offenbar zu nahe getreten wird, wenn man denjenigen Theil dieses Systemes, der die bloße Gerechtigkeit betrifft, ein unerreichbares Ideal nennt. Was der Stoiker für die Gerechtigkeit fordert, ist nicht mehr und nicht weniger, als was jeder Rechtschaffene durch das sittliche Gefühl sich selbst zumuthen soll, und wirklich erfüllt. Allein was der stoische Begriff von den unvollkommenen Pflichten voraussetzt und behauptet, übersteigt nicht nur alle Kräfte der sinnlichen Natur, sondern widerspricht sogar den

Gesetzen der vernünftigen; ist nicht nur physisch, sondern auch moralisch unmöglich.

Die Thatsache der Forderung des durch Denkkraft modificierten Triebes nach Vergnügen kündiget sich in dem **Bewußtseyn der Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens** durch das Gefühl unter dem Charakter der Sittlichkeit an. Der uneigennützige Trieb gebiethet in gewissen Fällen die Befriedigung der selbstischen oder der sympathetischen Neigung, und man ist sich dabey der Vernünftigkeit der Richtung bewußt, die der Trieb dabey angenommen hat. Veranlassung genug für den **Epikuräer**, die Nothwendigkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes, die hier aus dem Gesetz des uneigennützigen erfolgt, lediglich in dem eigennützigen selbst aufzusuchen; zu wähnen, daß bey der Erfüllung der Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens kein anderer Trieb als der nach Vergnügen befriediget werde, und daß die Sittlichkeit, welche diesen Trieb durch ihre Vorschriften nur um eines **höheren** willen begünstiget, keine andere Vorschriften enthalte, als welche derselbe nur um seiner selbst willen annehmen kann. Der Epikuräer trifft an den unvollkommenen Pflichten, die immer durch eine Befriedigung des eigennützigen Triebes entweder in uns selbst oder in andern Menschen erfüllt werden, den Charakter desjenigen Triebes an, den er nach seinem Begriffe von der Vernunft (die er für

eine bloße Modifikation des Empfindungsvermögens hält) für den einzigen Grundtrieb der menschlichen Natur annehmen kann. Selbstliebe und Sympathie, als die zwey ursprünglich verschiedenen Aeußerungen des Triebes nach Vergnügen, sind ihm daher die einzigen Quellen aller sittlichen Verbindlichkeit, und folglich auch der Gerechtigkeit. Während der Stoiker den Befriedigungen dieser beyden ursprünglichen Neigungen den Rang der Moralität aus einem Grunde absprach, durch den alle unvollkommene Pflicht, und alles Erlaubte aus seiner Moral verbannt werden mußte, räumte der Epikuräer denselben den Rang der Moralität ausschließend und aus einem Grunde ein, durch welchen alle vollkommene Pflicht aus seiner Moral verdrängt werden mußte; und wenn sich der Stoiker keine sittliche Güte denken konnte, die in der Befriedigung der Selbstliebe und der Sympathie besteht, so konnte sich der Epikuräer keine Gerechtigkeit denken, die etwas andres als eine solche Befriedigung wäre. Die unvollkommene Pflicht wurde sowohl von dem Stoiker als von dem Epikuräer verkannt: von dem Einen dadurch, daß er in dieser Pflicht gar keine, von dem Andern, daß er in derselben alle Sittlichkeit allein antraf. Allein durch den Stoiker wurde wenigstens die vollkommene Pflicht auf Unkosten der unvollkommenen gerettet, während durch den Epikuräer der Begriff nicht nur der Gerechtigkeit, sondern selbst der eigentlich sittlichen Selbstliebe und des Wohlwollens, folglich der

Moralität überhaupt, aufgehoben wurde. Der Stoiker stellte dem Epikuräer einen Begriff von der Moralität entgegen, aus welchem die unvollkommenen Pflichten ausgeschlossen waren, die nicht nur ihrer Materie nach im epikuräischen Begriffe enthalten waren, sondern in demselben das wesentlichste Merkmal ausmachten. Der Epikuräer hingegen stellte dem Stoiker einen Begriff von Moralität entgegen, aus welchem der Charakter der Gerechtigkeit ausgeschlossen war, der in dem stoischen Begriffe für das Wesen der Sittlichkeit selbst galt. Keiner vermochte daher das System des Andern durch seine Angriffe umzustoßen, und keiner den Andern durch seine Beweise von seinem Systeme zu überzeugen.

Das epikurische Ideal von der Glückseligkeit ist nicht weniger unrichtig, als das stoische von der Sittlichkeit, ungeachtet nicht zu läugnen ist, daß der Stoiker, in wie ferne er die Gerechtigkeit von dem uneigennützigen Triebe ableitete, von der Sittlichkeit richtiger als der Epikuräer, und dieser, in wie ferne er Befriedigungen des eigennützigen Triebes behauptete, die von der Vernunft gebothen und gebilliget würden, von der Glückseligkeit richtiger als der Stoiker gedacht habe. Ein völlig richtiger Begriff von Glückseligkeit setzt einen völlig richtigen Begriff von der Sittlichkeit voraus, und dieser ist so lange schlechterdings unmöglich, als man die Sittlichkeit entweder aus dem

bloßen uneigennützigen, oder aus dem bloßen eigennützigen Triebe begreifen will, und folglich das Sittengesetz entweder in seiner Materie, oder in seiner Form verkennt. Der Stoiker opferte die Materie dieses Gesetzes der Form, der Epikuräer die Form der Materie auf. Dadurch würde der Eine Sittlichkeit ohne Glückseligkeit, der Andere aber Glückseligkeit ohne Sittlichkeit gewonnen haben, wenn sich diese beyden Objekte der menschlichen Natur von einander abgesondert denken ließen, ohne nicht beyde durch diese Absonderung aufzuheben. Was der Stoiker Glückseligkeit nannte, und in der bloßen Befriedigung des uneigennützigen, und in der Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes bestehen ließ, ist für den gemeinen und gesunden Verstand nicht weniger empörend, als dasjenige, was dem Epikuräer Sittlichkeit hieß, und nichts als Befriedigung des eigennützigen Triebes seyn sollte. In so ferne mußte der gemeine und gesunde Verstand den epikurischen Begriff von Glückseligkeit dem stoischen, und den stoischen Begriff von Sittlichkeit dem epikurischen vorziehen, ungeachtet es ihm unmöglich werden müßte, diese Sittlichkeit mit jener Glückseligkeit zu vereinigen. Der mit sich selbst einigen philosophierenden Vernunft ist eine Glückseligkeit, die in der bloßen Befriedigung des eigennützigen Triebes, und eine Sittlichkeit, die in der bloßen Nichtbefriedigung dieses Triebes besteht, so wenig denkbar, als eine Glückseligkeit, in welcher nichts als Befriedigungen des uneigennützi-

gen Triebes enthalten sind, und eine Sittlichkeit, die durchaus nichts von diesem Triebe wissen will. Aus dem wahren Begriffe der Sittlichkeit, in welchem der eigennützige Trieb die Materie, der uneigennützige die Form des Gesetzes liefert, und die Freyheit den Grund der Ausübung desselben enthält, ergiebt es sich, daß das Sittengesetz selbst diejenige Glückseligkeit zu suchen und zu bewirken gebiethet, welche allein diesen Namen verdient, und welche in denjenigen Befriedigungen des eigennützigen Triebes besteht, die durch den uneigennützigen theils gebothen, theils erlaubt sind. Diese Glückseligkeit läßt sich eben so wenig ohne gewisse Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes, die keineswegs aus dem Interesse desselben erfolgen können, als ohne Befriedigungen, die aus dem bloßen Gesetze des uneigennützigen allein unbegreiflich sind, denken. In ihrem Begriffe sind sowohl Handlungen der Gerechtigkeit, bey welchen aller Eigennutz verstummen muß, als Genüsse durch die selbstischen und sympathetischen Neigungen, die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes theils gebothen, theils erlaubt sind, unentbehrlich. Sie ist mit Einem Worte das von den Stoikern und Epikuräern gleich verkannte vollständige Gut, das, in wie ferne es das letzte, nur durch Annäherung ins Unendliche erreichbare Ziel der vereinigten Triebe der menschlichen Natur ist, das höchste Gut heißen kann.

Ungeachtet in der sittlichen Gesinnung der konsequenten Stoiker Selbstliebe und Wohlwollen, so wie in der sittlichen Gesinnung der konsequenten Epikuräer die strenge Gerechtigkeit fehlen sollte, und der Eine nach seinem Begriffe von Glückseligkeit allen physischen — und der Andere nach dem seinigen allen moralischen Vergnügungen hätte entsagen müssen, so waren gleichwohl nur die wenigsten Stoiker und Epikuräer bis zum Bewußtseyn und zur Anerkennung dieser Folgen ihrer Grundbegriffe gelangt. Es ist gleich ungereimt, alle Folgerungen eines Systemes für wirkliche Behauptungen der Anhänger desselben auszugeben, und diese Folgerungen nicht zugeben oder vielmehr nicht sehen zu wollen, weil sie jenen nicht eingeleuchtet haben. Die stoische sowohl als die epikurische Sittenlehre war in dem Verhältnisse mehr oder weniger inkonsequent, als in denselben die natürlichen Folgen der unrichtigen Begriffe der philosophierenden Vernunft durch die richtigen den gemeinen und gesunden Verstand leitenden Gefühle mehr oder weniger verborgen, verdrängt und berichtiget worden sind. Der Stoiker huldigte dem vernünftigen Wohlwollen und der wohlgeordneten Selbstliebe, und der Epikuräer der strengen Gerechtigkeit durch Maximen, die ihnen durch ihr moralisches Gefühl den Grundsätzen ihrer Systeme zum Trotze aufgedrungen wurden. Der Stoiker zählte manche pflichtmäßige Handlung der Selbstliebe und des Wohlwollens, zu der ihn das Gewissen aufforderte,

unter die Pflichten der Gerechtigkeit, und der Epikuräer glaubte durch die Handlungen der Gerechtigkeit, durch die er sein Gewissen befriedigte, bloß seine selbstischen oder sympathetischen Neigungen befriediget zu haben. Der Eine wähnte nichts als seine strenge Pflicht gethan zu haben, auch wenn er mit bloßer Erlaubniß des Gesetzes der Stimme der Neigung gefolgt, und der Andere, der durchaus nichts von strenger Pflicht hören wollte, wähnte, der Vernunft lediglich aus Selbstliebe oder Sympathie gehorcht zu haben, auch wenn er ihr die größten Opfer dieser Neigungen gebracht hatte.

In dem Verhältnisse als die Philosophie der Griechen und Römer durch Geschmack und Sitten mehr oder weniger unterstützt wurde, kamen auch die natürlichen Folgen des von den Stoikern und Epikuräern verkannten Verhältnisses zwischen dem eigennützigen und dem uneigennützigen Triebe mehr oder weniger zum Vorscheine; und im goldenen Zeitalter der griechischen Kultur hatte sowohl die stoische Theorie der Sittlichkeit, als auch die epikurische der Glückseligkeit, einerseits durch das Wahre, was in ihnen durch philosophierende Vernunft aufgestellt, und andererseits durch das Falsche, was aus ihnen durch gemeinen und gesunden Verstand entfernt gehalten würde, diejenige Gestalt angenommen, in welcher sie dem Systeme der mit sich selbst einigen philosophierenden Vernunft am nächsten gekommen sind.

In diesen bessern Zeiten hatte sich in die stoische Vorstellungsart von der Sittlichkeit ein zwar unbestimmter, aber nicht ganz unrichtiger Begriff von derjenigen Glückseligkeit, die zwar die uneigennützige Gesinnung voraussetzt, aber keineswegs aus derselben allein erfolgt — und in die epikurische Vorstellungsart von der Glückseligkeit ein zwar unbestimmter, aber nicht ganz unrichtiger Begriff der Sittlichkeit, die mehr als bloßes Mittel des Wohlbefindens ist, eingefunden, ohne daß diese beyden Begriffe aus den Principien dieser Systeme, durch welche sie ausgeschlossen waren, erfolgt wären. Ein richtigeres Gefühl überstrahlte durch seine Evidenz die unrichtigeren Begriffe von dem eigentlichen Zusammenhange zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, und hinderte, daß weder im Stoicismus die Glückseligkeit durch die Verwechselung mit der bloßen Sittlichkeit, noch im Epikurismus die Sittlichkeit durch die Unterordnung unter die Glückseligkeit, ganz aufgehoben wurde, wie es durch die Consequenz der von unrichtigen Principien ausgehenden philosophierenden Vernunft hätte geschehen müssen.

Nur dadurch konnte es dem Epikuräer gelingen, die Tugend in ihrer liebenswürdigen, und dem Stoiker — dieselbe in ihrer ehrwürdigen Gestalt darzustellen; dem Einen, die Ansprüche der sinnlichen, und dem Andern — der vernünftigen Natur aus besondern Gesichts-

punkten vorläufig zu beleuchten, und sich einerseits um die Anwendbarkeit, andererseits um die Reinheit der Moral unsterbliche Verdienste zu erwerben.

Durch eben dieselben Veranlassungen, durch welche der Geschmack und die Sitten bey den Griechen und Römern in Verfall geriethen, und die richtigen Gefühle, die den gemeinen und gesunden Verstand geleitet hatten, ausarteten, wurde auch die wohlthätige Inkonsequenz des veredelten Stoicismus und Epikurismus eingeschränkt; die in den Grundbegriffen dieser Systeme vorhandenen Keime des Irrthums entwickelten sich ungehindert, und der Stoicismus ging nach und nach in den Monachismus, und der Epikurismus in den Libertinismus über.

Die stoische Vorstellungsart sank fürs erste in den Cynismus zurück, aus welchem sie einst durch die philosophierende Vernunft und den gesunden Verstand des Zeno emporgehoben wurde, in welchem aber von seinem ersten Ursprunge her die Anlagen des Mönchsgeistes enthalten waren, die nachmals, durch die verdorbene Metaphysik der Neuplatoniker und die ausgeartete Religiosität unter den Christen modificiert, genährt und großgezogen, die mystische Moral der Kirchenväter und Mönche hervorbrachte.

Der Unterschied zwischen der Lehre der Cyniker, die uns Lucian aus seinem Zeitalter aufbehalten hat, und der Lehre der Mönche, die sich

in den Klöstern bis auf den heutigen Tag fortpflanzt, besteht vorzüglich darin, daß die sinnlichen Genüsse von den erstern für etwas Gleichgültiges, von den letztern aber für etwas Böses angesehen werden. Die gebothenen, erlaubten und verbothenen Befriedigungen des eigennützigen Triebes werden von beyden in eine und eben dieselbe Klasse, nämlich unter die Dinge gesetzt, die der vernünftigen Natur ganz fremde wären. Die Zügellosigkeit der Cyniker fand in dieser Vorstellungsart den Vorwand, unter welchem sie ihrer rohen Sinnlichkeit — an deren Aeußerungen die vernünftige Natur keinen Antheil, folglich auch keine Schuld hätte — alles einräumten, was sie gelüstete, während die mystische Religiosität der Mönche für nöthig erachtete, die unvermeidlichen Befriedigungen der natürlichen Bedürfnisse durch Aufopferung von erlaubten auch wohl selbst gebothenen Genüssen, und durch freywillige Selbstpeinigungen abzubüßen.

Die epikurische Vorstellungsart war tief unter die Cyrenäische Theorie des Wohllebens herabgesunken, aus welcher sie einst durch die philosophierende Vernunft und den gesunden Verstand des Epikurs emporgehoben worden war. In dem Zustande des äußersten Verderbnisses der Sitten war die Stimme des durch das sittliche Gefühl sprechenden Gewissens verstummt. Der reiche

und üppige Römer fand, zumal nach dem Umsturz der Republik, in seiner innern sowohl als äußern Erfahrung die Auslegung und Bestätigung einer Lehre, welche das Vergnügen für das durch die Natur bestimmte letzte Ziel aller menschlichen Handlungen ausgab. Er fand in seinen zügellosen Begierden nichts weiter, als das natürliche Streben nach Glückseligkeit, in der Vervielfältigung und Verfeinerung der Wollust — die Vernünftigkeit des Vergnügens, und in den an den Schlachtopfern seines Muthwillens verübten Ungerechtigkeiten — die Erfüllung der ersten unter allen Pflichten, die Befriedigung der aufgeklärten Selbstliebe.

Das allgemeine Elend, das den Untergang der römischen Monarchie begleitete, vermochte allein diesen abscheulichen Libertinismus nach und nach aus der herrschenden Vorstellungsart zu verdrängen, und dem Monachismus, als dem andern Extreme, den allgemeinen Eingang vorzubereiten, den derselbe in dem Zeitalter der tiefen Unwissenheit und Barbarey, das mit der Völkerwanderung hereinbrach, durch die mißverstandenen Lehren des Christenthums gefunden hat.

Im Geiste unsers gegenwärtigen Zeitalters geht der mehr oder weniger mönchische Stoicismus dem Supernaturalismus, und der mehr oder weniger libertinische Epikurismus dem Naturalismus zur Seite.

Der Supernaturalist, welcher mit philosophischem Geiste Adel des Herzens, und folglich auch ein lebhaftes sittliches Gefühl verbindet, erkennt, zumal in den Pflichten der Gerechtigkeit die Thatsache der Forderung des uneigennützigen Triebes, weiß sich aber dieselbe nur aus dem übernatürlich geoffenbarten Willen Gottes zu erklären. In seinen Augen ist die unbedingte Nothwendigkeit des Sittengesetzes, das sich von keinem zureichenden Grunde außer dem Gesetze selbst ableiten läßt, das gewisse Merkmal des Ursprungs außerhalb der Natur in der göttlichen Willkühr. Der Unterschied zwischen diesem Gesetze und den Vorschriften des sich durch Denkkraft leitenden eigennützigen Triebes beweiset ihm, daß nur die letztern aus der menschlichen, die erstern aus einer übermenschlichen Vernunft entsprungen seyn können. Je mehr er überzeugt ist, daß die Erfüllung des Sittengesetzes der Zweck der Menschheit, und daß die bloße Befriedigung des eigennützigen Triebes keineswegs der Zweck des Sittengesetzes ist, und je weniger er die Vorschriften desselben aus den Naturgesetzen des Begehrens zu begreifen vermag, desto mehr sieht er sich genöthiget, den Zweck der Menschheit, das Sittengesetz, und die Belehrung über dasselbe unmittelbar in der Gottheit aufzusuchen.

Der supernaturalistische Stoiker hat mit dem naturalistischen gemein, daß beyde das Sittengesetz für ein Gesetz der dem eigen-

nützigen Triebe widersprechenden Vernunft halten. Aber sie unterscheiden sich durch ihre Begriffe von der menschlichen oder natürlichen Vernunft, unter welcher der Supernaturalist eine ausgeartete und dem eigennützigen Triebe dienstbare, der Naturalist aber eine gesunde, und diesen Trieb durch ihre natürliche Kraft beherrschende Vernunft versteht. Daher der Eine die Sittlichkeit in der Handlungsweise des Willens nach den geoffenbarten Aussprüchen der göttlichen, der Andere aber — nach den durch sich selbst einleuchtenden Forderungen der menschlichen Vernunft bestehen läßt.

Der naturalistische Epikuräer sieht das Naturgesetz des Begehrens für das Gesetz des Willens, und das unwillkührliche Streben nach Glückseligkeit für die einzige Quelle der Sittlichkeit an. Ist er Dogmatiker, so bestimmt er sein Ideal von Glückseligkeit, und nach demselben seine Theorie der Sittlichkeit durch Begriffe; ist er Skeptiker, und verläugnet er nicht allen Glauben an Pflicht und Recht, so beruft er sich auf unbegreifliche Gefühle. Als Spiritualist läßt er das Wesen der Seele in ihrer Kraft, die Glückseligkeit in der größten möglichen Entwicklung und Aeußerung der Fähigkeiten dieser Kraft, die Sittlichkeit aber in dem Vermögen bestehen, durch das vorausgesehene Vergnügen, das aus einem solchen Gebrauch der Fähigkeiten des Gemüthes geschöpft wird, zu Handlungen bestimmt

zu werden. — Als Materialist hält er das Wesen der Seele für die Reitzbarkeit der menschlichen Organisation, die Glückseligkeit für die größte mögliche Menge, Mannigfaltigkeit, Feinheit und Stärke angenehmer Sensationen, und die Sittlichkeit für den gesunden und ungehinderten Zustand des Strebens nach dieser Glückseligkeit. — Als Skeptiker endlich, spricht er allen philosophischen Begriffen sowohl von dem Wesen der Seele, als auch allen auf solche Begriffe gebauten Theorien von Glückseligkeit und Sittlichkeit alle Probehältigkeit ab, und nimmt die durch Lust und Unlust sich ankündigenden Gefühle als die einzigen und letzten Triebfedern aller menschlichen Handlungen, und einen durch diese Gefühle zusammen genommen bestimmten Trieb nach Glückseligkeit als den besondern Bestimmungsgrund der sittlichen an. Je nachdem nun sein moralisches Gefühl und die durch seinen Willen gelenkte Aufmerksamkeit auf die in diesem Gefühle vorkommenden Thatsachen mehr oder weniger fest und bestimmt ist, wird er unter die physischen und ästhetischen Gefühle, aus denen er sein Ideal von Glückseligkeit schöpft, mehr oder weniger auch die von beyden verschiedenen sittlichen aufnehmen. So hat der edle, nicht weniger fein und richtig fühlende, als hell und scharf denkende Hume das Vergnügen, das aus den gemeinnützigen, und das Mißvergnügen, das aus den gemeinschädlichen Handlungen ohne Rücksicht auf eigenen Nutzen oder Schaden geschöpft

würde,

würde, als eine Thatsache aufgestellt, und in derselben den eigenthümlichen Charakter des sittlichen Willens zu finden geglaubt.

Auf diese Weise hat das moralische Gefühl auch sogar zwischen den beyden einander am meisten entgegen gesetzten Vorstellungsarten — der dogmatisch-stoischen, und der skeptisch-epikurischen — ein Einverständniß über die Uneigennützigkeit des moralischen Vergnügens hervorgebracht, welches durch die Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selber über die Sittlichkeit, als das Objekt dieses Vergnügens, nicht ganz gehindert und aufgehoben werden konnte, und dem es nur an dem richtigen Begriffe von der Freyheit des Willens mangelte, um selbst jener Uneinigkeit, unter den edelgesinnten Selbstdenkern (von denen die Moral allein reelle Verbesserungen erwarten kann) auf immer ein Ende zu machen.

Zwölfter Brief.

Ueber die äußere Möglichkeit des künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über die Principien der Moralphilosophie.

Der Inhalt Ihres letzten Briefes, l. Fr., hat meine Hoffnung des künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über den bestimmten Begriff von der Freyheit und dem Gesetz des Willens so wenig niedergeschlagen, daß er dieselbe vielmehr bis zur ruhigen Erwartung erhöhet, hat. Ich kann nun nicht mehr besorgen, daß ich die äußeren Hindernisse verkenne, welche der allgemeinen Anerkennung und richtigen Anwendung jenes wichtigen Begriffes entgegenstehen. Allein je sorgfältiger ich dieselben aufzähle und abwiege, und je genauer ich sie in ihrem Zusammenhange untersuche, desto weniger fürchte ich sie. Ich kann mich zwar bey einer Untersuchung, die gegen das Schooßkind meines Geistes und Herzens angestellt wird, nicht für unpartheyisch halten. Allein je lebendiger ich mir bewußt bin, daß ich lieber das Leben als jene Ueberzeugung aufgeben möchte, desto dringender fühle ich mich durch eben dieses Bewußtseyn aufgefordert, der großen und schweren Pflicht getreu zu seyn, welche dem Forscher der Wahrheit gegen seine liebsten Gedanken die größte Strenge gebiethet. Da mir so viel

daran gelegen ist, mich hierüber nicht getäuscht zu haben, so soll mein gegenwärtiger Brief Sie selbst auffordern und in Stand setzen zu beurtheilen: ob mein Bestreben, in Ihren Einwürfen Wahrheit zu finden, ernsthaft und aufrichtig war. Das Resultat meines Versuches Ihren Gründen das größte mögliche Gewicht zu geben, mich ganz in Ihren Gesichtspunkt zu versetzen, und Ihre Ueberzeugung gegen mich selbst nicht weniger als die meinige gegen Sie geltend zu machen — ist die folgende Unterredung zwischen Ihrer von mir angenommenen Person und mir selbst.

Sie. Allenthalben, wo man außer dem Willen Freyheit aufsucht, stößt man auf Despotismus oder Anarchie. Die Stoiker suchten sie in der Vernunft; da wurde die Vernunft selbst zum Despoten, der alle gerechten und unschuldigen Ansprüche der Begierden und Neigungen niederschlug. Die Epikuräer glaubten sie in der Lust und Unlust gefunden zu haben, unterwarfen die Vorschriften der Vernunft der Sanktion des Triebes nach Vergnügen, und stellten dadurch Anarchie der Begierden und Neigungen auf. Dieses gilt nicht weniger von der Freyheit des Denkens, ohne welche sich keine Eintracht der Selbstdenker über was immer für philosophische Principien erwarten läßt. Ich will hier nicht von dem Einflusse sprechen, den die Vorstellungsarten über Religion auf die Begriffe von der Sittlichkeit

haben müssen, und der dadurch, daß der Despotismus des Aberglaubens durch die Anarchie des Unglaubens immer mehr verdrängt zu werden scheint, um nichts unbeträchtlicher und unschädlicher werden kann. Ich schweige von der unwillkührlichen, unmerklichen, aber darum nur um so weniger eingeschränkten Herrschaft, welche die eigennützigen Neigungen bey der Beurtheilung fremder Gedanken auch über Selbstdenker ausüben, und von der kalten Gleichgültigkeit oder dem ekelvollen Abscheu, wovon der größte Theil der denkenden Köpfe gegen die Untersuchungen über die letzten Principien eingenommen ist. Ich übergehe die Zügellosigkeit des vorsetzlich bösen Willens, der auch bey Untersuchungen dieser Art die Denkkraft nach willkührlichen Richtungen mit sich fortreißt. Was dieser bey den wenigen Edelgesinnten nicht vermag, das bewirkt die Unbekanntschaft mit den ursprünglichen nothwendigen und allgemeinen Naturgesetzen des menschlichen Geistes. So lange die philosophierende Vernunft in ihren vornehmsten Repräsentanten über diese Gesetze mit sich selbst uneinig ist, so lange muß sie sich mit Voraussetzungen, die einstweilen auf Gerathewohl angenommen sind, anstatt allgemein gültiger leitender Principien behelfen, und sich in so ferne vom Zufalle beherrschen lassen. Sie hat der günstigen Laune desselben von Zeit zu Zeit einen außerordentlichen Genius zu danken, der, nachdem er einige herrschende Vorurtheile seiner philosophierenden Zeitgenossen nach einem harten Kampfe mit denselben be-

siegt hat, auf eine Zeit lang als der Philosoph des Zeitalters anerkannt wird, und wirklich den Geist desselben so lange despotisch beherrscht, bis die geistlose Anhänglichkeit an den Buchstaben seiner Formeln endlich zum unerträglichen Joche wird, und den Mangel an gemeinschaftlichen Principien, den systemlosen Synkretismus, die wahre Anarchie auf dem Gebiethe der Philosophie herbeyführt. So steht es mit der inneren Freyheit des Denkens, und mit der äußeren, wo möglich, noch schlimmer. Was kann diese bey einer politischen Freyheit seyn, die allenthalben, wo sie vorhanden seyn soll, entweder nur Freyheit der Regenten, Sklaverey der Unterthanen, Despotismus, oder Freyheit der Unterthanen, Sklaverey der Regenten, Anarchie ist?

Ich. Ich gebe Ihnen zu, daß alle diese Arten von Freyheit in so ferne nicht vorhanden sind, und nicht vorhanden seyn können, als dieselben jene durchgängig bestimmten Begriffe (ihrer Objekte) voraussetzen, welche ohne Eintracht der Selbstdenker über Principien nicht möglich sind. Ich weiß auch, daß die unbestimmten Begriffe, womit man sich bisher behelfen mußte, zu den beyden Extremen, zum Despotismus und zur Anarchie, hinleiten. Allein eben diese Extreme haben sich durch eine wohlthätige Einrichtung der Natur von jeher gegenseitig eingeschränkt, und dadurch alle Arten von Freyheit des Denkens in gewissen zunehmenden Graden ver-

anlasset. Die philosophierende Vernunft hat dem Streite zwischen dem Epikurismus und Stoicismus so viele Unabhängigkeit von diesen beyden einseitigen Vorstellungsarten zu danken, als ihr zu den bisherigen Graden von Gesundheit der Moral nöthig war. Sie hat durch den Wechsel zwischen der Alleinherrschaft eines Systemes und dem systemlosen Synkretismus so vielen Raum gewonnen, als ihr zum Fortschreiten von den älteren Einsichten zu den neueren unentbehrlich wär, und das in einem immerwährenden, bald merklichen, bald unmerklichen Kampfe begriffene Streben nach Despotismus und Anarchie hat die Grade von politischer Freyheit erzeugt, unter deren Begünstigung sie sich auf die ansehnliche Stufe von Ausbildung empor geschwungen hat, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet.

S. Und wer ist Ihnen Bürge dafür, daß dieser Grad von Ausbildung nicht mit dem Grade von politischer Freyheit, der ihn gegenwärtig begünstiget, plötzlich zurück sinke, daß wir nicht durch das Uebermaß des immer weiter um sich greifenden Despotismus, und eine allgemeine Anarchie, die dadurch herbeygeführt wird, in die Zeiten der Wildheit und Barbarey zurück geworfen werden?

Vorbereitende Anstalten der politischen Kultur.

J. Dafür bürget die gegenwärtige Kultur durch ihre Verbreitung über alle Kräfte und Fähig-

keiten des menschlichen Geistes, über alle noch so verschiedenen Angelegenheiten der Menschheit, und unter so vielen von einander unabhängigen Nationen.

S. Wenn von der bisherigen Kultur ganzer Nationen die Rede ist, so kann ich mir nicht viel mehr dabey denken, als diejenige Entwicklung des sinnlichen oder eigennützigen Triebes, die durch die bloße Vervielfältigung und Verfeinerung der Gegenstände desselben bewirkt wird. Nicht nur die Künste, auch selbst die Wissenschaften haben bisher nur als Sachen des Luxus ihr Glück gemacht, und selbst unsre philosophischen Schriftsteller spotten über denjenigen aus ihrem Mittel, der die Sinnlichkeit zum Behuf der Vernunft, und nicht die Vernunft zum Behuf der Sinnlichkeit kultiviert wissen will. Die Franzosen haben es in dieser Art von Kultur am weitesten gebracht. Keine andere Nation verstand es besser, den Taumelbecher künstlicher Wollust zu bereiten. Daraus mußte nun erfolgen, was in unsern Tagen wirklich erfolgt ist. Diejenige Klasse dieser Nation, die sich im Besitz befand, den Genuß für ein ausschließendes Vorrecht anzusehen, verlor durch Uebermaß des Genusses das Uebergewicht über die übrigen Klassen, die an dem Taumelbecher fast keinen anderen Antheil hatten, als daß sie für die Zubereitung desselben frohnen mußten, um leben zu können. Der Stumpfsinn der Armen wurde endlich durch die Unbesonnenheit der Reichen übertroffen, und die Ari-

stokraten haben in dem ohnmächtigen Zustande ihrer wollüstigen Trunkenheit den Zügel aus der Hand fallen lassen, an dem sich anderswo zu derselben Zeit Hunderttausende aus ihrem Vaterlande geduldig wegführen ließen, um durch die Säbel der Türken und ansteckende Krankheiten dem gemeinen Besten aufgeopfert zu werden. Allein was hat Frankreich dadurch gewonnen, daß sein Pöbel nun ohne Zügel herumirrt, und jeder Franzose Souverain seyn will?

J. Ob Frankreich durch die Revolution mehr gewonnen oder verloren habe, als Rußland und Oestreich durch den letzten Türkenkrieg, hierüber kann nur die Zukunft entscheiden. Wie immer auch der Erfolg jener großen Weltbegebenheit für Frankreich selbst ausfallen dürfte, so hat doch wenigstens Europa durch dieselbe eine Belehrung erhalten, die eben zur rechten Zeit kam, und deren Augenscheinlichkeit und Nachdruck durch die vereinigten Bemühungen seiner größten Schriftsteller nie zu hoffen gewesen wäre. Wodurch hätte den Regenten diejenige Freyheit, die sie ihren Unterthanen nicht verweigern dürfen, und den Unterthanen diejenige Unterwerfung, ohne welche sich keine bürgerliche Freyheit denken läßt, näher ans Herz gelegt werden können, als durch das große und mannigfaltige Unheil, das sie sowohl aus der Unterdrükkung als aus dem Mißbrauche der Freyheit in so auffallenden Thatsachen hervorgehen sehen?

S. Um diese Lehre aus diesem Beyspiele zu ziehen, müßten die Regenten sowohl als die Unterthanen im Ganzen genommen weiser seyn, als sie es auf der gegenwärtigen Stufe der Kultur und nach ihren Betragen zu urtheilen seyn dürften. Für jetzt möchte es wohl dabey bewenden bleiben, daß die Einen auf eine Zeit lang behutsamer, die Andern muthiger geworden sind.

J. Ich zähle nur auf eben die eigennützige Klugheit, die Sie unserm Zeitalter so willig einräumen, wenn ich von jener Behutsamkeit und jenem Muthe wohlthätige Folgen erwarte. Mir ist die Furchtsamkeit der Regenten und die Herzhaftigkeit der Unterthanen, die dazu gehört, daß beyde zu den Landesgesetzen ihre Zuflucht nehmen, sehr willkommen. Ich erwarte für jetzt die Erhöhung der politischen Freyheit nur von den äußeren Umständen, durch welche die Regenten und Unterthanen genöthiget werden, die Sicherheit gegen Empörung und Unterdrückung mehr in dem Ansehen der Gesetze, und in der Aufrechthaltung der Konstitutionen, als in der Stärke ihrer Arme aufzusuchen.

S. Ich fürchte die Sicherheit, welche durch diese Konstitutionen gewährt wird. Die meisten derselben tragen so sichtbar das Gepräge des Zufalls, der sie während einer noch sehr schwachen Dämmerung der Vernunft gestiftet hat,

daß sie sich so wenig als die übrigen Werke ihres Urhebers unter Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit bringen lassen. Allein auch der Zufall wirkt nach Naturgesetzen, und seine Werkzeuge bey der Gründung der Staatsverfassungen haben, wenigstens in so ferne gleichförmig gehandelt, daß sie sich selbst und ihren Nachkommen die Vorrechte, das heißt, die überwiegende Stärke zusicherten, durch welche bey allen Nationen der kleinere Theil über den größeren den Meister spielt. Daß der Adel und die höhere Geistlichkeit in den meisten Verfassungen ausschließend den Namen der Stände führen, und daß man unter dem Namen der Nation nur sie versteht, befremdet erst seit Kurzem einige philosophische Sonderlinge und Enthusiasten, gegen welche von unsern berühmtesten Rechtsgelehrten und Staatskundigen aus der Geschichte und den Gesetzbüchern bewiesen wird, daß an der ganzen Sache nichts als jene Befremdung unrechtmäßig sey. Freylich, seitdem das Recht seine Besitzungen durch das Schwert zu erweitern von den Regenten in ausschließenden Besitz genommen ist, seitdem durch den Landfrieden die ritterlichen Gewerbe eingeschränkt und die bürgerlichen begünstiget sind, ist es endlich dem Fleiße und den Talenten der arbeitenden Klassen gelungen, sich in ihren wohlhabendern Gliedern Stellen unter den sogenannten Gewährten zu erringen. Der Name Bürger wurde durch das Prädikat: Reich, einer politischen Bedeutung fähig, und die beyden

hohen Stände dulden in vielen Ländern, sogar in ihren Versammlungen, einen dritten niedrigen neben sich, der ihren Beschlüssen durch seine Zustimmung leichteren Eingang beym Volke, durch seine Weigerung aber die Gelegenheit verschafft, sich ihres entscheidenden Uebergewichts erfreuen zu können.

J. Daß die höheren Stände fast allenthalben den Namen und die Rechte der Nationen usurpieren, ist so wenig zu läugnen und zu entschuldigen, als daß die Fürsten das Volk als ihr Eigenthum, als eine Sache, die erobert, erheirathet, vertauscht, und verkauft werden kann, behandeln. Allein eben so wenig würde es zu entschuldigen seyn, daß der dritte Stand sich des Namens und der Rechte der Nationen anmaße, weil er die meisten Hände aufzuweisen hat. Bey jedem größeren Volke ist er in seinen untersten Klassen weit mehr durch seine natürliche Unmündigkeit, als durch die Landesverfassung von allem Antheil an der Regierung ausgeschlossen. Aber auch seine höheren Klassen, die ich durch den Namen des Mittelstandes unterscheide, haben keine Ursache sich über die Vorzüge der beyden andern Stände zu beklagen. Diese Vorzüge sind in ihrem Ursprunge keineswegs so ungerecht und in ihren Folgen keineswegs so schädlich, als sie von unsern gewöhnlichen Aposteln der Freyheit und Gleichheit ausgerufen werden; und aus dem weltbürgerlichen Ge-

sichtspunkte betrachtet, sind sie sogar die wohlthätigen Anstalten, denen Europa seine höhere Kultur, und der Mittelstand einen ihm bevorstehenden Vorrang über alle andere zu danken hat. Hierüber muß ich mich freylich bestimmter erklären.

Bey der Gestalt, welche Europa durch die Völkerwanderung angenommen hat, und in der die ersten historischen Grundlagen unserer heutigen Staatsverfassungen aufzusuchen sind, befand sich das Landeigenthum auf eine sehr natürliche Art ausschließend in den Händen der Fürsten und der sogenannten freyen Herren, und das Minimum sapientiae, ohne welches auch ein barbarischer Staat nicht wohl bestehen kann — in den Köpfen der Geistlichkeit. Die Abkömmlinge der Eroberer mußten mit dem Schwerte vertheidigen, was ihre Voraltern mit dem Schwerte erworben hatten. Die Geistlichen, die Handwerker und die Bauern lebten auf den Ländereyen unter dem Schutze des Adels, und der Wehrstand war nicht nur der erste und wichtigste, sondern er würde auch lange der einzige, den Staat konstituirende Stand geblieben seyn, wenn er lesen und schreiben gekonnt hätte. Die Geistlichkeit, auf welche der Lehrstand, wie der Wehrstand auf den Adel, eingeschränkt war, würde durch ihre überlegenen Einsichten über rohe Barbaren, die alle Gewalt in ihren Händen hatten, und ihr eigenes Schicksal der Entscheidung ihrer physischen

Kräfte zu überlassen gewohnt, waren, wenig vermocht haben, wenn sie nicht mit übernatürlichem Fluch und Segen ausgerüstet gewesen wäre. Dadurch gelang es ihr, Schiedsrichterin zwischen den bewaffneten und streitsüchtigen Besitzern des Landes, Beschützerin der gedrückten Unterthanen, Stütze der bürgerlichen Ordnung, und nach und nach Mitbesitzerin des Landeigenthums und Mitstand der freyen Herren zu werden. Der Adel und die Fürsten traten einen Theil ihrer Besitzungen in der gegenwärtigen Welt gegen Anweisungen auf die zukünftige an die Stellvertreter Gottes ab, und der Wehrstand gab sich auf diese Weise selbst ein politisches Gegengewicht, das seine Willkühr ungefähr eben so einschränkte, als durch ihn selbst die Willkühr der Fürsten eingeschränkt war. Und so war der Nährstand allein, aber gewiß ohne Schuld der beyden andern Stände, von der Landstandschaft ausgeschlossen. Die Geistlichkeit war zu dieser Theilnehmung an der Macht des Staates auf eine weit unschädlichere Art gelangt, als der Adel; der Bürgerstand nähert sich diesem Ziele auf einem edleren Wege.

Die Erfindung des Schießpulvers und der Buchdruckerkunst, und die Entdekkung der neuen Welt haben in den Verhältnissen zwischen dem Wehr- Lehr- und Nährstande jene wesentlichen Veränderungen veranlasset, welche heut zu Tage mit den alten Ueberresten

jener Verhältnisse in unsern Staatsverfassungen so auffallend kontrastieren. Das Schießpulver hat fast eben so viel beygetragen, den Adel um die ausschließenden Vorrechte des Wehrstandes — als die Buchdruckerkunst — die Geistlichkeit um das Privilegium des Lehrstandes zu bringen, und das Gold von Amerika war dem Fleiße, der Geschicklichkeit und den Einsichten aufbehalten, zu welchen sich ein Theil des Nährstandes unter der Vormundschaft der höhern Stände allmählich empor gearbeitet hatte. Während die Pfade, auf welchen diese zu ihrem Eigenthume gelangten, längst und (wie zu hoffen steht) auf immer versperrt sind, erhält die Arbeitsamkeit — die unversiegbare Quelle, woraus jener sein Vermögen zieht — durch sich selbst immer neue Kräfte. Der Luxus erschöpft den Adel und die höhere Geistlichkeit, während er Fabrikanten und Kaufleute bereichert, und der Handel ist im Begriff dem Mittelstande, als dem natürlichen Repräsentanten des Nährstandes, nach und nach ein Eigenthum zu verschaffen, das seine Ansprüche auf den Rang eines konstituirenden Theils der Nationen endlich über alle Zweifel erheben wird.

S. Die Zweifel des Adels und der höhern Geistlichkeit dürften sich gleichwohl kaum auf eine andere Art auflösen lassen, als auf die neueste der Franzosen.

J. So lange dieses wirklich der Fall seyn wird, so lange sind auch jene Ansprüche des Mittelstandes noch bey weitem nicht reif genug. Er weiß selbst nicht was er will, wenn er sich, um die höhern Stände zu unterdrücken, entweder dem Pöbel oder den Fürsten in die Arme wirft. Durch Gewalt wird er sich nie anders, als zu seinem eigenen Nachtheile, der Vormundschaft entziehen können, in welche ihn zwar nicht die höhere Vernunft, aber doch auch eben so wenig die bloße Willkühr der höhern Stände, sondern der natürliche Gang der Weltbegebenheiten versetzt hat. In manchen Ländern Europa's befindet er sich noch im Stande der Kindheit, hat bis jetzt weder Eigenthum noch Kultur genug errungen, um auch nur als dritter Stand neben den beyden erstern auftreten zu können; und dort, wo er bereits als muthiger Jüngling erscheint, hat er sich (im Ganzen genommen) zu einem Grade von Wohlstand und Aufklärung empor geschwungen, der ihm den Druck jener Vormundschaft, ohne welchen er nie so weit gekommen wäre, theils erleichtert, theils weniger fühlen läßt. Die Naturnothwendigkeit hat ihn in seinen Vorfahren einer gesetzmäßigen Abhängigkeit unterworfen, welche nur durch Vernunft nach und nach in gesetzmäßige Freyheit umgeschaffen werden kann. Allein auch die Vernunft vermag dieses nur in so ferne, als sie sich derjenigen Erkenntniß ihrer selbst nähert, die zur Selbstbeherrschung unentbehrlich ist, und

welche allein die fremde Aufsicht entbehrlich macht. Der Mittelstand muß sich durch innere Kraft des Geistes Mündigkeit und äußere Freyheit erringen, wobey ihm durch äußere Umstände sein Geschäft erleichtert oder erschwert, keineswegs erspart, aber auch (so viel sich aus dem gegenwärtigen Zustande von Europa schließen läßt) nie wieder eingestellt werden kann. Die berühmte Freyheit der Griechen und Römer war nichts weniger als Mündigkeit. Der Zufall hatte mehr als die Vernunft für sie gethan, und als jener, was er geliehen hatte, wieder zurück nahm, sanken die Lehrer und Beherrscher der Menschheit zu dem äußern Schicksal und zu den Gesinnungen armseliger Sklaven herunter. Ich sehe den Adel und die Geistlichkeit als Werkzeuge der Naturnothwendigkeit, oder vielmehr der durch Naturnothwendigkeit waltenden Vorsehung, bey der Erziehung des Mittelstandes, als derjenigen Klasse der Menschen an, in welcher und durch welche die Menschheit in Europa den Zustand ihrer Mündigkeit beginnen soll. Die Werkzeuge der Naturnothwendigkeit bey diesem Erziehungsgeschäfte konnten und durften freylich noch nicht selbst mündig seyn; aber dieß können und sollen die künftigen Werkzeuge der Vernunft beym Erziehungsgeschäfte der übrigen Menschheit werden.

S. Ich werde Sie nicht eher ganz verstehen, als bis Sie mir irgend ein bestimmtes Merkmal

mal angegeben haben, woran sich diese künftige Mündigkeit des Mittelstandes erkennen ließe. In Frankreich dürfte derselbe wohl seinen Vormündern zu früh entlaufen seyn.

J. Wir verstehen uns besser als Sie glauben. Der Mittelstand ist so lange unmündig, als er seine Freyheit nur durch Unterdrückung der höhern Stände zu erringen weiß. Die Unabhängigkeit, die er kennt und sucht, ist dann nur die äußere, und zwar diejenige, welche der Zufall durch das Uebergewicht physischer Kräfte giebt und nimmt. Wer die Sklaverey nur in seiner eigenen Person, und den Despotismus nur in der Person eines Andern haßt, wem es nicht eben so unerträglich ist, willkührlich zu herrschen, als willkührlich beherrscht zu werden — der ist auch der äußern Freyheit unwürdig, der hat keine Ursache sich zu beklagen, wenn er dieselbe auf eben dem Wege wieder verliert, auf dem er sie gefunden hat. In der Französischen Nationalversammlung sind nur wenige aufgetreten, welche sich mit gleichem Eifer gegen das Willkührliche in der neuen Ordnung der Dinge sowohl als in der alten erklärt haben, und ihre Stimme verlor sich nur zu oft im Getümmel des Kampfs zwischen Demokraten und Aristokraten, denen es nicht um Freyheit, sondern um die Herrschaft zu thun war, welche die Einen im Namen des Volks, die Andern im Namen des Königs bald erschleichen, bald ertrotzen wollten. Die be-

kannte Hartnäckigkeit, womit der größere Theil des Adels und der höhern Geistlichkeit vor dem Ausbruche der Revolution auf der Behauptung solcher Vorrechte bestand, die, seitdem sie dem Staate verderblich geworden sind, nur durch Unrecht behauptet werden konnten, dürfte freylich die Sachwalter des dritten Standes nicht selten in die traurige Nothwendigkeit versetzt haben, zu unterdrücken, um nicht selbst unterdrückt zu werden. Allein, alles was sich zur Milderung der bey dieser Revolution vorgefallenen Gewaltthätigkeiten sagen läßt, beweiset zugleich: „daß der Mittelstand in Frankreich, mit „allen seinen unläugbaren inneren Vorzügen vor „allen übrigen Ständen, gleichwohl bey weitem „nicht den Grad von Kultur des Geistes und des „Herzens erreicht habe, auf dem sich dieser Stand „befinden muß, wenn er dem in den Regierungs„formen und Konstitutionen gegründeten Despo„tismus nicht durch Zwang (der denselben nur „unter andern Gestalten wieder herbeyführt), son„dern durch Aufklärung und Veredlung der „Konstituenten und Gesetzgeber ein Ende „machen soll.“

S. Und wie können Sie glauben, daß der Mittelstand diesen Grad von Kultur, wenn derselbe auch an sich selbst kein unerreichbares Ideal wäre, unter der Vormundschaft erreichen werde, der Sie ihn bis dahin unterworfen wissen wollen? Offenbar haben Sie Sich unter dieser Vormundschaft

mehr das alte landständische Verhältniß gedacht, welches theils durch den immer weiter um sich greifenden Despotismus der Fürsten, theils durch den Reichthum der Bürgerlichen, in den meisten Staaten sehr beschränkt ist, und in vielen kaum dem Namen nach besteht. Sie haben darüber den wichtigen Einfluß aus den Augen verloren, den der geistliche Stand auf den Kanzeln der Kirchen und den meisten Lehrstühlen der Schulen, und der Adel durch die Verwaltung der wichtigsten Aemter des Staates auf die Kultur aller übrigen Stände hat. Die Denkart, welche von diesen beyden Ständen auf diesem Wege fortgepflanzt und verbreitet wird, ist im Wesentlichen eben dieselbe, die nach der Völkerwanderung aus dem aristokratischen Regimente der Eroberer über die Leiber und das Eigenthum der Eroberten, und der Bekehrer über die Seelen und Begriffe der Bekehrten hervorging, der Geist des Lehensystems und der Hierarchie. Der bey weitem größere Theil des Adels sieht noch immer seinen Stand als eine höhere, durch eine bessere Natur zur Beherrschung der übrigen bestimmten Menschenrasse — und seine politischen Vorzüge als das Wesen einer guten Staatsverfassung an, während der bey weitem größere Theil des geistlichen Standes sich für den erblichen Aufbewahrer und Ausleger übernatürlicher Offenbarungen, für den unfehlbaren Glaubensrichter — und die von seinen Vorfahren auf den Mysticismus der neuplatonischen Philosophie zurückgeführte Theorie des Christenthums — für

das Wesen der ächten Religion hält. Beyde werden an den neuen und häufigen Erscheinungen einer entgegen gesetzten Denkart nichts als die unglücklichen Zeichen eines ausartenden Zeitalters gewahr. Das Empörende dieser Erscheinungen bestärkt sie in den unvertilgbaren, durch die Triebfedern der Erziehung, der Gewohnheit und des Eigennutzes unterstützten Vorurtheilen ihres Standes, und fordert sie auf, zur Erhaltung derselben von außen alle Hülfsmittel anzuwenden, die ihnen ihr Besitzstand an die Hand giebt. Selbst die Gräuel des groben Unglaubens, der eine Folge des groben Aberglaubens — und des Aufruhrs, der eine Folge des Muthwillens der Unterdrücker ist, sind der Politik der Hochwürdigen und Hochgebornen Hirten der Völker in dieser Rücksicht willkommen. Sie schrecken die verirrten Schafe in den Schafstall zurück, und zeigen, wie die Ausgänge aus demselben für die Zukunft künstlicher zu verwahren sind.

J. Desto besser! denn ich ehre und liebe diesen Schafstall, in wie ferne er zum Erziehungsplan der Menschheit gehört. Er ist eben so unentbehrlich und unvermeidlich für den Unglauben an Gott und Tugend, der im Herzen, und für die Unzufriedenheit mit den Regierungsformen, die in der Herrschsucht ihren Grund hat — als für den Aberglauben, der aus Unwissenheit, und die Unterwürfigkeit, die aus Sklavensinn entspringt. Wer die Freyheit hasset, weil er nicht Kopf genug

hat, um sie von der Zügellosigkeit, die sein Herz empört, zu unterscheiden, wird sich in seinem eingesperrten Zustande ganz wohl befinden; und wer unter dem Namen Freyheit die Zügellosigkeit seines eigennützigen Triebes geltend machen will, wird von Rechts wegen an den eisernen Ring des Zwangs angeschmiedet.

Durch die Thätigkeit der bürgerlichen Laien, durch Handel, Künste und Wissenschaften, hat sich das gegenseitige Verhältniß der Stände unläugbar mehr von der Seite des dritten Standes, als der beyden höheren, verändert. Es giebt nun Laien, welche die Religion besser kennen und reiner lieben, als selbst die versammelten Väter zu Nicea und Trient, und die Verfasser der symbolischen Bücher; es giebt nun Bürgerliche, die es an Eigenthum und Einfluß auf den Staat mit den reichsten und mächtigsten von Adel aufnehmen können; und die Zahl von beyden nimmt immer mehr zu. Gleichwohl sind die vortheilhaften Veränderungen in dem vorigen Zustande des dritten Standes, die ohne die durch den Adel verhinderte politische Anarchie und ohne die durch die Geistlichkeit beschränkte moralische Zügellosigkeit gar nicht denkbar wären, noch keineswegs so weit gediehen, daß nicht noch immer der größere Theil dieses Standes sich auf derjenigen Stufe befände, auf welcher der adeliche und geistliche Aristokratismus eben so natürlich als wohlthä-

tig sind; ja, daß nicht sogar die alten Vorurtheile des geistlichen Standes, die den Aberglauben, und des Adels, die den Despotismus begünstigen, unentbehrlich geworden wären, um den neuen Vorurtheilen das Gleichgewicht zu halten, die unter den höheren Klassen des dritten Standes, theils aus dem unmäßigen Streben nach Geld, theils aus dem voreiligen Gebrauch eines unreifen Wissens entspringen mußten, und die durch ihren immer weiter um sich greifenden Einfluß Zügellosigkeit und Anarchie herbey führen würden.

S. Sehr wahr, mein Freund! lassen Sie an die Stelle Eines unumschränkt herrschenden Vorurtheils zwey einander entgegen gesetzte eintreten, welche sich bey jeder sittlichen Angelegenheit der Menschheit in die Herrschaft über die unmündige Vernunft theilen, und Sie haben die sogenannte Aufklärung unsers Zeitalters mit Einem Pinselstriche charakterisiert. Kaufmannsgeist und Geldsucht, nicht philosophierende Vernunft und Humanität sind es, die dem Adelstolz und dem Mönchsgeist Schranken gesetzt haben; und wenn der Supernaturalismus, der den Aberglauben aufrecht erhält, die alten Gesetze auf seiner Seite hat, so wird der Naturalismus bey seinen Eroberungen für den Unglauben durch die neuen Sitten unterstützt. Wenn man hoffen darf, daß keine dieser Partheyen

über die andere ein entscheidendes Uebergewicht erhalten werde, so hat man wohl keinen anderen Grund, als daß die Vernunft für beyde gleich wenig, und Leidenschaft für beyde gleich viel geschäftig sind und immer seyn werden.

J. Der wahre Mittelweg ist nur dann erst möglich, wenn die beyden Extreme gegeben sind, und je bestimmter und augenscheinlicher diese zum Vorscheine kommen, desto schneller führen sie die Entdeckung von jenem herbey. Je mehr sich Sklavensinn und Zügellosigkeit, Aberglauben und Unglauben, Neuerungssucht und steife Anhänglichkeit am Alten, einander die Hände binden, desto mehr lösen sie sich gegenseitig die Zungen. Beyde haben in unserm teutschen Vaterlande nie weniger gehandelt und nie so laut und so viel gesprochen, als gegenwärtig. Ja, ich getraue mir zu behaupten, daß, im Ganzen genommen, noch nie so viele bürgerliche Ordnung bey so wenig politischer Sklaverey über so viele von einander unabhängige Staaten Europa's verbreitet war, als seitdem die Philosophen mit eben so viel Ungestüm gegen die Freyheit des Willens bey den sittlichen Handlungen, als für die Freyheit des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft gestritten haben. Ich gebe Ihnen gerne zu, daß wir noch lange keinen bestimmten Begriff von Freyheit haben, und daß auch unsre Selbstdenker vom ersten Range über denselben noch so bald nicht unter sich einig werden dürf-

ten. Allein ich behaupte, daß diese Repräsentanten der philosophierenden Vernunft durch den Gang, den ihre Untersuchungen seit einigen Jahren genommen haben, zu diesem großen Ziel unausbleiblich gelangen müssen. Was kann aber denselben zum Behuf ihres großen Geschäftes willkommener seyn, als bürgerliche Ordnung mit äußerer Freyheit verbunden? Freylich nur in dem Grade, in welchem sie ohne Einverständniß der Selbstdenker über die Gründe der Pflichten und Rechte der Menschheit möglich, aber in welchem sie gleichwohl als äußere Bedingungen zu jenem künftigen Einverständniß unentbehrlich sind, um welches in dieser Rücksicht die Voltaire durch Bekämpfung des gröberen Aberglaubens und Despotismus, und die Lavater durch Bekämpfung des gröbern Unglaubens und der praktischen Zügellosigkeit, gleich große Verdienste haben. Je mehr sich die Vertheidiger des Naturalismus und Supernaturalismus, des Demokratismus und Aristokratismus u. s. w. einander in die Enge treiben, je mehr sie sich nöthigen, ihre Systeme neu zu begründen, oder, welches eben dasselbe ist, die Gründe ihrer Gründe aufzusuchen, und folglich dasjenige zu beweisen, was sie bisher als ausgemacht angenommen haben, desto gegewisser und schneller wird die Grundlosigkeit aller bisherigen Systeme denjenigen Zuschauern einleuchten, deren sittliches Gefühl ohnehin bey keinem derselben Befriedigung gefunden hat. Es giebt eine Klasse des Mittelstandes, die beträchtlich an Zahl

ihrer Glieder zunimmt, und sich immer mehr derjenigen äußern Lage nähert, die der Sittlichkeit die günstigste ist, und den glücklichsten Standpunkt ausmacht, aus welchem sich die Angelegenheiten der Menschheit überschauen lassen. Von dem Uebermuth und der Hartherzigkeit der Unterdrücker, und von dem Sklavensinn und der Rachsucht der Unterdrückten, von Armuth und Reichthum, vom Adel- Pfaffen- und Bauernstolz gleich weit entfernt, ist diese Klasse durch kein persönliches Interesse weder für noch gegen was immer für eine der bisherigen politischen Verfassungen, philosophischen Hypothesen und herrschenden Vorstellungsarten eingenommen. Für sie ist die gewöhnlichste und verderblichste Quelle des Irrthums — der geheime Einfluß des Eigennutzes auf die Denkart — durch ihr äußeres Schicksal abgeschnitten, während sie durch die goldene Mittelmäßigkeit desselben zur Mäßigung des Eifers, Unbefangenheit der Untersuchung und Unpartheylichkeit der Beurtheilung gestimmt wird. Mit Einem Worte, die Erzieherin der Menschheit scheint alles darauf angelegt zu haben, daß die weltbürgerliche Gesinnung, zu welcher sich in den übrigen Ständen nur selten ein außerordentlicher Genius empor schwingt, nach und nach die natürliche Sinnesart der Selbstdenker aus dem Mittelstande werden solle.

Vorbereitende Anstalten der wissenschaftlichen und sittlichen Kultur.

S. Sie trauen also den Weltbürgersinn doch nur den Selbstdenkern zu. Sprechen Sie nicht dadurch Ihrem Mittelstande überhaupt die künftige Mündigkeit wieder ab, die Sie ihm verheißen haben, und welche keineswegs nur auf einige Glieder desselben eingeschränkt seyn darf, wenn er sich, ohne Gewalt zu brauchen, seiner bisherigen politischen Vormundschaft entledigen, und sich zum moralischen Erzieher seiner vorigen Vormünder empor schwingen soll?

I. Auf einer gewissen Stufe wissenschaftlicher und sittlicher Kultur, auf der sich die Selbstdenker bisher freylich noch nie befunden haben, auf der sie sich aber über kurz oder lang gewiß befinden werden, wird es denselben nicht mehr mißlingen können, die unentbehrlichsten, anwendbarsten, schlichtesten Aussprüche der mündigen Vernunft dem Gemeinsinne der übrigen Klassen des Mittelstandes einzuflößen. Unter dieser Voraussetzung dürfte sich dieser Stand durch die weltbürgerlichen Maximen nicht weniger auszeichnen, als sich der Adel durch die aristokratischen und die Geistlichkeit durch hyperphysische Vorurtheile bisher ausgezeichnet hat. Da er sich seine Glieder nicht wählen kann, wird er freylich immer noch eine Art von Pöbel enthalten müssen, der durch Kopf und Herz zu jeder lebendigen Ueberzeugung von

Dingen, die sich nicht mit den Händen greifen lassen, unfähig ist. Allein dieser, weit entfernt den Ton angeben zu können, wird nicht nur die Formeln der von den Selbstdenkern einstimmig aufgestellten Begriffe nachbethen, sondern auch seine öffentlichen Handlungen nach den äußeren Vorschriften derselben einrichten müssen. Da er der durch die Eintracht des besseren Theiles festgesetzten Denkart seines Standes keine eigene entgegen zu setzen hat, so wird er derselben den Rang der Mündigkeit eben so wenig streitig machen können, als die herrschenden Denkarten des Adels und der Geistlichkeit durch die Ausnahmen edelgesinnter Adelichen und helldenkender Priester aufhören können, widernatürlich und übernatürlich zu heißen.

S. Ich kann mir von der Stufe der Kultur, auf der Sie den Selbstdenkern einen so ausgebreiteten und so unwiderstehlichen Einfluß versprechen, keinen Begriff machen. So wie die Sachen jetzt stehen, unterscheiden Sie selbst Ihre zukünftigen Mündigen von den gegenwärtigen Selbstdenkern, aus denen jene erst hervorgehen, und zu denen sie sich wie die wenigen Auserwählten zu den vielen Berufenen verhalten sollen. Nun sind aber die Selbstdenker im Mittelstande zwar weniger als in den übrigen Ständen, aber gleichwohl noch immer von einer Seltenheit, die um so mehr auffallen muß, da der größte Theil der Pfleger der Gelehrsamkeit und der Wissenschaften zu diesem Stande

gehört, und die mir um so bedenklicher ist, je mehr sie mir aus dem gegenwärtigen Zustande der Gelehrsamkeit und der Wissenschaften erfolgen und zunehmen zu müssen scheint. In unserm Jahrhunderte, und zumal in der letztern Hälfte desselben, haben sich die verschiedenen Felder auf dem Gebiethe des gelehrten Wissens so sehr vervielfältiget, hat sich die Ausbeute roher Materialien auf demselben so übermäßig angehäuft, ist die Anzahl der einem jeden Gelehrten in irgend einer Rücksicht unentbehrlichen Bücher so groß geworden, daß der Studierende, der nicht hinter seinem Zeitalter zurück bleiben will, vor lauter Lernen, Sammeln und Lesen selten oder nie zum Selbstdenken Zeit findet, und gewöhnlich als Lehrer und Schriftsteller auftritt, wenn sein Kopf oder sein Kollektaneenbuch voll, und sein Geist unter der Last seiner Belesenheit erstickt ist. Dabey hat man freylich wohl ein gewisses Hauptfach vor Augen, das für jeden schon darum das wichtigste ist, weil er es sich gewählt hat, und das ihm auch nicht im Traume einfallen läßt, es könne außerdem noch ein andres geben, das jeder Selbstdenker wählen müsse, weil es an und für sich selbst das wichtigste ist. Der Geist des fleißigen Teutschen wird gemeiniglich in dem Verhältnisse Sklave seines Faches, als er sich desselben bemeistert zu haben glaubt. Dasselbe hat sich ihm unvermerkt als der einzige Maßstab aufgedrungen, nach welchem er das Wesen und die Wichtigkeit aller andern Fächer abmißt, unter denen nur diejenigen einige Bedeutung für ihn haben, die er

als Hülfswissenschaften brauchen zu können glaubt, aber die er auch in dieser Eigenschaft um so gewisser verkennt, je mehr er sie nur in derselben kennen zu lernen bemüht war. Da er sie als bloße Mittel für seine individuellen Zwecke behandelt, die Principien, nach denen er sie bearbeitet, aus seiner Hauptwissenschaft entlehnt, und nur das an ihnen wahr findet, was sich an die einheimischen Begriffe seines Gewerbes anschließt, so geht ihre Brauchbarkeit unter seinen Händen größten Theils verloren. Vielleicht dürfte der Gebrauch, den die positiven Theologen und Juristen bisher von der Geschichte und der Philosophie gemacht haben, diesen Wissenschaften mehr geschadet, als der Theologie und Jurisprudenz genützt haben. Das Wenige, was man in manchem neuern und berühmtern Werke über die theologische Moral von dem letzten Grunde der sittlichen Verbindlichkeit — über dogmatische Theologie von der Quelle der beyden Grundwahrheiten der Religion — und über positives Recht von dem Grundbegriffe des Naturrechtes nebenher und im Vorbeygehen erwähnt findet, hat immer den bestimmten und eigentlichen Sinn verloren, in welchem es von dem philosophischen Schriftsteller, dem es nach bloßen Hörensagen abgeborgt ist, aufgestellt worden ist. Der berühmte Theolog und Jurist hat sein eigenes Publikum vor Augen, und weiß, daß er eben so wenig von den Philosophen gelesen wird, als er die Philosophen liest.

Diese letztern sind es wohl vorzüglich, mein Freund, auf welche Sie unter dem Namen der Selbstdenker zählen müssen, indem Sie mit Recht voraussetzen, daß ohne den dadurch bezeichneten Charakter der Philosoph weniger als Nichts sey. Allein sollte die Zahl und die Beschaffenheit der Selbstdenker aus dieser Klasse nicht in dem Verhältnisse abgenommen haben, als die Zahl der Universitäten, der bestellten Professoren und ihrer Kompendien zugenommen hat? Sollte nicht das Talent und die Neigung unsrer Jünglinge für Philosophie durch die vielen Berufenen mehr eingeschläfert und abgestumpft, als durch die wenigen Auserwählten geweckt und geschärft werden? Die aus lauter Mißverständnissen erzeugten und immer neue Mißverständnisse erzeugenden Streitigkeiten zwischen unsern Kantianern und Antikantianern dürften doch wohl schwerlich etwas Beträchtliches beytragen, um den philosophischen Geist unsrer Nation (noch weniger aber der wenigen andern, die sich außer der unsrigen durch einen solchen Geist auszeichnen) von der allgemeinen Lähmung zu heilen, die er sich durch das voreilige Streben nach Popularität zugezogen hat. Unvermögend, der philosophierenden Vernunft, die sich in ihren großen Repräsentanten, in Plato und Aristoteles, Epikur und Zeno, Des Cartes und Spinoza, Leibnitz und Locke u. a. m. mit sich selbst entzweyen mußte, in ihrem Fortschritte zu den letzten und höchsten Principien zu folgen, (durch welche sie allein

mit sich selbst wieder einig werden kann) warf man sich dem gemeinen sogenannten Menschenverstande in die Arme, verwechselte denselben mit dem gesunden, und sprach ihn in dieser Eigenschaft den Stiftern und Sachwaltern der metaphysischen Systeme ab, während man ihn in der Eigenschaft des gemeinen zum Richter über die philosophierende Vernunft aufstellte — die allein über seine Gesundheit zu urtheilen vermag. Man glaubte das Geheimniß entdeckt zu haben, durch welches die Philosophie nicht nur mit den vornehmeren Fakultäten ausgesöhnt, sondern auch bey den Ungelehrten und Weltleuten beliebt gemacht werden könnte. Die Professoren arbeiteten in die Wette, die Wissenschaft, zu der sich die gemeine Vorstellungsart nicht bequemen wollte, zur gemeinen Vorstellungsart herab zu stimmen, ihren mündlichen Vortrag und ihre Lehrbücher von jeder Fessel des Systemes zu befreyen, und ihren Zuhörern und Lesern die ernste, trockene, peinliche Arbeit des — Denkens zu ersparen. Dieser Wetteifer stieg mit der Konkurrenz der Universitäten und mit der Menge der auf denselben nach Brod und Ruhm ringenden Lehrer. Er stieg in und außer den Universitäten mit der Konkurrenz des Buchhandels, der auf die Herabwürdigung der Gedanken des Lehrstandes zur käuflichen Waare, und durch dieselbe auf die Denkarten und die Methoden der Schriftsteller wohl nie einen größeren Einfluß hatte. Unsre Buchhändler, welche den Werth der Geisteswerke nach

dem zusammengesetzten Verhältnisse aus der Größe und Geschwindigkeit des Absatzes berechnen und bezahlen müssen, besitzen ein unfehlbares Mittel, auch solche Philosophen, die sich außerdem mit einem sehr kleinen Publikum begnügt haben würden, zu dem Entschluß zu bringen, populär zu denken und populär schreiben zu können.

J. Wer heißt Sie aber auch die Selbstdenker gerade in derjenigen Klasse von Gelehrten aufsuchen, die durch ihr äußeres Schicksal in die traurige Nothwendigkeit gesetzt sind, die Wahrheit nur in so ferne zu suchen, als sich durch dieselbe Brod finden läßt?

S. Wir wollen sie allenthalben aufsuchen. Eben derselbe äußere Wohlstand, der über den gröbern Eigennutz erhebt, nährt und weckt den feinern, der unter dem Namen der liberalen Gesinnung die eigentliche Triebfeder ist, welche die Denkkraft so vieler angeblichen Selbstdenker in Thätigkeit setzt. Hieher gehören nicht nur die Dilettanten, für welche die Wissenschaft nichts weiter als ein zeitvertreibendes und zeitverderbendes Gedankenspiel ist; sondern auch unsre philosophischen Fechtmeister, die, um dem Publikum das Schauspiel ihrer Geschicklichkeit zu geben, bald dieses bald jenes System bald angreifen bald vertheidigen; die, wenn sie sich auf das Polieren und Aufstutzen der alten Waffen verstehen,

hen, ihren Zuschauern und sich selbst weiß machen, daß sie mit neuen aufträten, und, da es ihnen zu schwer seyn würde neue Wahrheiten zu erfinden, die federleichte Kunst treiben, die wirklich neu erfundenen durch alte Vorurtheile zu widerlegen.

Ich ehre und liebe unsere für die sogenannte große Welt philosophierenden schönen Geister. Sie wecken die Denkkraft gedankenloser Geschäftsleute, beleben die Phantasie geschäftloser Selbstdenker, und veredeln durch reitzende Darstellung ihres eigenen Geschmacks und sittlichen Gefühls den Geist ihrer Leser. Allein ich kann sie unmöglich für diejenigen halten, durch welche die denkende Vernunft über die letzten Gründe von Pflicht und Recht mit sich selbst einig werden, oder, was für mich eben dasselbe ist, durch welche die Menschheit über die Angelegenheit, von deren endlicher Entscheidung ihre Mündigkeit abhängen kann, zu etwas Ausgemachtem gelangen soll. Freylich, wenn dieses Ausgemachte, das von jenen verdienstvollen Schriftstellern entweder nicht vermißt, oder als etwas Unmögliches nicht gesucht wird, bereits vorhanden wäre, würde dasselbe durch ihre Schriften auf die einzige richtige und würdige Art popularisiert, das heißt, durch Zurückführung auf sittliche Gefühle und Anwendung auf die Bedürfnisse des Zeitalters erläutert, und zur Berichtigung der Begriffe der kultivierteren Klassen des

Publikums verarbeitet werden. Allein da alles, wovon sie bisher ausgehen konnten, wenn von der sittlichen Verbindlichkeit die Rede war, unter den Selbstdenkern vom ersten Range streitig gewesen ist, und nur durch einen neuen Irrthum als ausgemacht angenommen werden konnte; da sie halb wahren Begriffen, die, als Grundsätze gebraucht, immer ganz unwahr werden müssen, durch den Zauber der Darstellung das Ansehen durchgängiger Wahrheiten zu geben genöthiget waren; da sie den Wahn der Entbehrlichkeit einer schulgerechten Forschung und Einkleidung der Principien durch die Leichtigkeit, Schönheit und überredende Kraft ihrer Methode veranlaßten, unterhielten und verbreiteten: so dürften sie wohl der Gründlichkeit der Kultur des Geistes nicht weniger Abbruch, als der Ausbreitung derselben Vorschub gethan, und durch Vervielfältigung und Verjährung unbestimmter, vieldeutiger und schiefer philosophischer Begriffe vielleicht eben so viel geschadet, als durch Erweckung feiner, edler und erhabener Gefühle genützt haben.

Von den philosophischen schönen Geistern sind die schöngeisterischen Philosophen wesentlich verschieden, welche den Geschmack nicht als Mittel, sondern als den letzten Zweck der Kultur, die Schönheit für das Kriterium der Wahrheit, und die Philosophie für nichts weiter, als das Thema zu einer schönen Ko

das sich nach den Bedürfnissen des Künstlers fügen muß. Sie glauben der philosophierenden Vernunft ein großes Kompliment zu machen, wenn sie sich dieselbe als die Seele einer Grazie denken, die keine andere Bestimmung hat, als die Reitze eines schönen Körpers zu beleben. Sie verwechseln das Heiligthum der Sittlichkeit mit dem Tempel des Geschmackes, der nur der Vorhof zu jenem ist, in welchem sie aber sowohl selbst zurück bleiben, als auch, so viel an ihnen liegt, ihre Leser zurück halten. Der Name Selbstdenker wird ihnen durch den Schimmer, die Neuheit, Sonderbarkeit und Kühnheit ihrer Einfälle bey demjenigen Theile des lesenden Publikums verbürget, der, durch Rang und Vermögen in den Stand gesetzt die Wissenschaften als bloßen Luxus zu treiben, gegen Wahrheit in dem Verhältnisse gleichgültiger wird, als ihm die Reitze der Einkleidung zum dringenderen Bedürfnisse seiner Unterhaltung geworden sind. Und wie oft haben sich nicht selbst unsre Philosophen von Profession, die freylich über nichts weniger, als was sie unter Philosophie denken sollen, einig sind, verleiten lassen, einem glänzenden Meteore der Phantasie als einer merkwürdigen Erscheinung des philosophischen Geistes zu huldigen! — Und, o wie wenig ahnden sie noch bis auf den heutigen Tag den himmelweiten Unterschied zwischen der Originalität des Genies und der selbstthätigen Kraft der Vernunft, zwischen dem natürlichen Egoismus Einer, der seinen Principien die größte

mögliche Individualität, und der eben so natürlichen Uneigennützigkeit der Andern, die den ihrigen die größte mögliche Allgemeinheit zu geben strebt!

J. Heil und Triumph diesem Geiste der selbstthätigen Vernunft, den auch ich mit Ihnen bey dem bunten Haufen vermisse, an welchen der Name Selbstdenker, durch seinen weiten und schwankenden Sinn, verschwendet wird. Dieser Geist, für welchen sie mit Recht fordern, daß ihm die Gelehrsamkeit ihren Reichthum, die Wissenschaft ihre strenge Form, die Popularität ihre Bequemlichkeit, die Kunst ihren Zauber, der Geschmack seine Genüsse, und das Genie seine Originalität — nicht aufopfern, (denn Er bedarf ihrer Aller) sondern — unterordnen sollen; dieser Geist, der weder aus Gelehrsamkeit, noch aus Wissenschaft, noch aus Kunst, noch aus Genie, noch aus allen diesen Eigenschaften zusammen genommen quillt, aber sie alle zu seinem großen Zwecke — der Veredlung der Menschen — sich unterwirft; dieser Gott in uns ist es eben, der sich mir durch die Gesinnung der Weltbürger ankündiget, und wodurch ich die Selbstdenker, aus denen die Klasse der Mündigen hervorgehen wird, von der Menge, die jenen Namen mit Unrecht führt, auszuzeichnen wünsche. Durch diesen Geist unterscheidet sich der Weltbürgersinn von dem unächten philosophischen Wohlwollen, welches Liebe zur

Menschheit überhaupt mit Gleichgültigkeit gegen jedes menschliche Individuum, Wohlthätigkeit gegen Fremde mit Ungerechtigkeit gegen Verwandte, Hochschätzung des Ausländers mit Verachtung des Vaterlandes, Unthätigkeit im Kreise seiner Berufsgeschäfte mit der Geschäftigkeit für das Beste des Universums, so geschickt zu verbinden weiß; — und von dem Christkatholischen Wohlwollen, welches nur durch ein physisches Unvermögen abgehalten werden kann, der Menschheit durch Entvölkerung der gegenwärtigen Welt das Bürgerrecht in der zukünftigen aufzudringen.

Der Geist der wahren Allgemeinheit, der keiner Individualität zu nahe tritt, sondern sie alle in Schutz nimmt, äußert sich einzig und allein durch Gerechtigkeit, und der Weltbürger weiß, daß er gegen Alle gerecht seyn könne und solle, während er auch unter den günstigsten äußern Umständen nur gegen Einige wohlthätig seyn könne und dürfe, und daß es in keinem Falle lediglich von ihm selbst abhänge, es auch nur gegen einen Einzigen zu seyn. Pflicht ist ihm unter allem Heiligen das Heiligste, und weit entfernt, sie nach dem Maßstabe seiner Liebe gegen sich selbst oder andere Menschen allzumessen, ordnet er vielmehr beyde Neigungen unter seine Pflicht. Unter seinen mannigfaltigen Pflichten sucht er immer die strengste, immer diejenige, die der Neigung am wenigsten schmeichelt, zuerst auf. Sein morali-

scher Enthusiasmus ist nicht Liebe. Denn eben weil er die *Gerechtigkeit* nicht verkennt, kennt er sie unter keiner andern, als ihrer eigenen, ernsten, feyerlichen, der Sinnlichkeit furchtbaren Gestalt, in welcher sie jede ihr entgegen stehende Aeußerung des eigennützigen Triebes niederschlägt, jede Selbstzufriedenheit, die nicht Folge von ihr selbst ist, demüthiget — aber eben dadurch die geheimen Hindernisse der freyen Wirksamkeit unsers besseren Selbstes hinweggräumt, und in die Thätigkeit des Weltbürgers die Gleichförmigkeit, Dauerhaftigkeit und den kaltblütigen Nachdruck bringt, welche kein Enthusiasmus von was immer für einer auch noch so verschönerten Leidenschaft zu erreichen vermag. Das *Gefühl von Recht und Unrecht* ist unter allen seinen Gefühlen das lebendigste, gegenwärtigste, hervorragendste, greift in seine ganze Vorstellungsart ein, verwebt sich mit allen seinen Begriffen, athmet aus seinen Reden und Handlungen, und ist sogar an seinen Vorurtheilen, Uebereilungen und Schwächen unverkennbar. Abkunft, Stand und Gewerbe eines gewöhnlichen Menschen können sich an dem äußern Betragen desselben nicht auffallender verrathen, als die durch Gerechtigkeit geleitete, gereinigte und belebte Denkart den Charakter des Weltbürgers in den *Schriften* desselben offenbart. Man merkt es ihm bald genug an, daß er sein Vaterland, sein Glaubensbekenntniß, seine Berufswissenschaft weder allen übrigen vorzieht, weil sie die *seinigen* sind, noch allen andern nach-

setzt, weil ihm vielleicht das Schicksal dabey keine Wahl gelassen hat. Man erkennt ihn an der Wahl des Gesichtspunktes, an der Unwillkührlichkeit der Gründe und der Unbefangenheit des Tones, womit er das Alte und Neue in seinem Fache beurtheilt. Seine Begriffe über positive Theologie und Jurisprudenz würden auch schon durch die Spuren der Ungerechtigkeit aufgeklärt werden, die er an gewissen in einem Zeitalter der Unwissenheit und Barbarey aufgekommenen Dogmen und politischen Gesetzen entdeckt; Spuren, die dem reinen und hellen Blicke seines Geistes weder durch das geheimnißvolle Dunkel an den Einen, noch durch das mit politischer Gewalt festgehaltene Ansehen der Andern verborgen bleiben können. Es wird ihm eben so unmöglich, Recht und Unrecht von geoffenbarten Verfügungen einer unerforschlichen Willkühr — als von den äußern Vortheilen der bürgerlichen Ordnung abzuleiten, indem er weder eine wahre Heiligkeit der Religion, noch eine dauerhafte Stütze des Staates kennt, bey der nicht die Gesinnung der Gerechtigkeit vorausgesetzt würde. Durch die rege Wirksamkeit dieser Gesinnung bringt er nicht weniger Würde in die Spiele der Phantasie auf den Feldern der schönen Künste, als Humanität in die mechanischen Arbeiten der positiven Gelehrsamkeit. Die reinen sittlichen Gefühle in ihren interessantesten Erscheinungen (z. B. das majestätische, seelenerhebende Gefühl der Achtung für den Willen des Mannes, der den Tod oder ein qualvolles Leben, wovon

er sich durch Ungerechtigkeit loskaufen könnte, freywillig wählt) sind ihm die Würze, ohne welche ihm die feinsten Produkte des Geschmackes auf die Länge unschmackhaft werden müssen. Er bestimmt endlich die Rangordnung unter den verschiedenen Fächern des menschlichen Wissens nach ihrer Unentbehrlichkeit zur Veredlung der Menschheit. Da er diese Veredlung nur in der Quelle der Gerechtigkeit aufsucht: so ist ihm die Wissenschaft dieser Quelle, was auch sein bürgerlicher Beruf seyn mag, unter allen die wichtigste, und er veredelt die besondern Kenntnisse seines Berufs in dem Verhältnisse, als er dieselbe der Wissenschaft des allgemeinen Berufs der Menschheit genauer unterordnet. Sollten Sie an diesen Zügen, so unvollkommen dieselben auch unter meiner Darstellung ausgefallen sind, die Verwandtschaft des Geistes verkennen, die zwischen dem edlern Theile unserer Selbstdenker neben der auffallendsten Verschiedenheit ihrer Fächer und Vorstellungsarten Statt findet? Die Eintracht der Gesinnung zum Beyspiel, zwischen Jacobi und Lessing, Spalding und Möser, Garve und Schiller, Kant und Wieland?

S. Diese Eintracht ist unverkennbar, und in ihren Erscheinungen das tröstlichste, erhabenste, merkwürdigste Schauspiel u[illegible]r allen, die es für den menschlichen Geist geben ka[illegible] Ich begreife [illegible]
wie so mancher menschenfr[illegible]

hen bleiben kann, und in demselben das Ziel der Veredlung, das die Menschheit in ihren wenigen Auserwählten erreicht hätte, und den höchsten Grad der (intensiven) Kultur, der nichts weiter als Verbreitung seiner wohlthätigen Einflüsse zu hoffen und zu wünschen übrig ließe, zu finden meynt. In meinen Augen aber hat die Einhelligkeit der weltbürgerlichen Gesinnung so lange den Charakter der Zufälligkeit und Unzuverlässigkeit aller übrigen menschlichen Dinge, als ich dieselbe als die Wirkung gewisser, allen Weltbürgern selbst gleich unbekannter Triebfedern ansehen muß, über welche sich selbst diese Einträchtigen in dem Verhältnisse veruneinigen, als sie dieselbe näher kennen lernen wollen. Von dieser Uneinigkeit sind nur diejenigen unter ihnen ausgenommen, die keine Philosophen von Profession sind, das heißt, die es mit der Bestimmtheit der Begriffe nicht so genau nehmen. Diese finden in ihrer Gesinnung die letzten Gründe ihres Denkens und Wollens, ohne dabey einen Zirkel im Schließen zu vermuthen. Die Reinheit und Lebhaftigkeit ihrer sittlichen Gefühle giebt ihren Maximen eine Evidenz, durch welche die gänzliche Dunkelheit, die über den Entstehungsgrund dieser Gefühle und die Bestimmungsgründe dieser Maximen liegt, zwar nicht aufgehoben, aber unbemerklich wird. Die Verschiedenheit der Formeln, in welche die Maximen dieser Männer eingekleidet sind, kann sie nicht beunruhigen, indem die von der Unbestimmtheit der [illegible] unzertrennliche

Vieldeutigkeit der Worte der Phantasie freye Hand läßt, auch in die verschiedensten Formeln Ein und eben dasselbe Gefühl hinein zu legen. Man kann es daher auch diesen Männern nicht verdenken, wenn sie die Fehde über die Principien der Moralität für einen bloßen Wortstreit erklären, der ihnen, wo nicht die moralische Gesinnung der Philosophen von Profession, doch wenigstens alle schulgerechte Philosophie, welche sich mit den letzten Gründen beschäftiget, verdächtig macht. Allein sollten die streitenden Philosophen weniger Recht haben, wenn sie von jener Eintracht behaupten: daß sie wenigstens eben so sehr von der Verworrenheit der Begriffe als der Klarheit der Gefühle abhänge, mehr die Folge der abgebrochenen als der vollendeten Untersuchung sey, durch Vorurtheile des Kopfes nicht weniger als durch Vorzüge des Herzens begünstiget werde, und die Bedürfnisse der sittlichen Kultur der Menschheit ewig unbefriediget lassen müsse? Lebhaftigkeit des sittlichen Gefühls, verbunden mit Unbestimmtheit der Grundbegriffe kann zwar solche Selbstdenker vereinigen, die mehr Darsteller als Forscher sind; aber sie muß diejenigen entzweyen, die mehr, oder auch nur eben so sehr Forscher als Darsteller sind. Je reiner das Gefühl dieser letztern ist, desto weniger vermögen sie dasselbe mit einem andern als einem durchgängig bestimmten Begriffe zu verbinden, und jeder unrichtige Begriff wird ihnen in dem Verhältnisse unerträglicher, je lebendiger ihr reines Gefühl ist.

J. Eben dieses Gefühl wird also unter den Forschern den bestimmten Begriff allmählich herbey führen, den dasselbe einstweilen unter den Darstellern durch sich selber ersetzt.

S. Ich fürchte leider das Gegentheil. Die Vorurtheile des Kopfes, welche in der Unbekanntschaft mit den letzten Gründen, die der menschliche Geist ewig suchen aber nie finden wird, gegründet sind, unterscheiden sich von den herrschenden Irrthümern, die den besten Willen der gewöhnlichen Menschen irre führen, nur durch die ungewöhnliche Gestalt, die sie in außerordentlichen Geistern annehmen, und unter welcher sie auch bey diesen die Aussprüche des sittlichen Gefühls verdrehen, und die Sanktion desselben für ihre eigenen Rathschläge erschleichen. Der Selbstdenker wird sie in dem Verhältnisse unentbehrlicher, wahrer und ehrwürdiger finden, je mehr es ihm Zeit und Mühe und Geschicklichkeit gekostet hat, zwischen ihren und seinen sittlichen Gefühlen Eintracht zu erkünsteln, je weniger er sie für die Bestimmtheit seines Begriffs von dem Gegenstande jener Gefühle vermissen zu können glaubt. Die Philosophen von Profession werden ewig genau so viele entgegen gesetzte Grundbegriffe von Sittlichkeit aufstellen, als es metaphysische Systeme giebt; und wenn gleich die Schädlichkeit der durch dieselben verewigten und verbreiteten Irrthümer durch ihren Streit unter sich selbst [illegible] ; dadurch keineswegs

aufgehoben. Die Supernaturalisten, welche in dem naturalistischen Begriffe von Sittlichkeit die Principien des Unglaubens, und die Naturalisten, die in dem supernaturalistischen die Principien des Aberglaubens wahrnehmen, dürften beyde Recht haben, in wie ferne das sittliche Gefühl jeder dieser Hauptpartheyen durch den sittlichen Begriff der Andern empört wird. Freylich wird die praktische Anwendung jener theoretischen Principien zum Vortheil des populären Aberglaubens und Unglaubens durch die in einer ungewöhnlichen Gesundheit des Herzens gegründete Inkonsequenz bey einigen wenigen vereitelt; aber sie wird auch desto mehr durch die Konsequenz des von beyden Krankheiten des Herzens angesteckten großen Haufens im Lehrstande unterstützt. Und wer kann läugnen, daß dieser letztere auf die Kultur des großen Haufens in allen andern Ständen einen Einfluß behauptet, den die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker schon darum nie erreichen können, weil ihre Gefühle nur von ihres Gleichen, ihre Gedanken aber auch nicht einmal von diesen verstanden werden?

J. Ich bin von der bisherigen Unmündigkeit der philosophierenden Vernunft eben so sehr überzeugt, als davon, daß dieselbe aufhören muß, wenn es einst eine mündige Klasse der weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker geben soll. Wir haben bis jetzt noch keine Philoso-

phie, wenn man unter diesem Namen die Wissenschaft, über deren Quellen, Elemente und Grundbegriffe auch nur ihre vornehmsten Pfleger einig wären, verstehen, und wenn man denselben nicht mißbrauchen will, um ein unermeßliches Aggregat willkührlicher, unter dem Namen von Grundsätzen angenommener und angestrittener Voraussetzungen, halb entwickelter Begriffe, vieldeutiger Lehrsätze, sinnreicher Hypothesen, scharfsinniger Bemerkungen, witziger Einfälle und widersprechender Meynungen damit zu bezeichnen. Mir ist die Philosophie in eigentlicher Bedeutung nichts andres, als die gemeinschaftliche Denkart der Weltbürger, die eben so wenig in bloßen gemeinschaftlichen Gefühlen, als in den verschiedenen einander widersprechenden Theorien, durch welche man diese Gefühle zu erklären suchte, bestehen kann. Die Existenz dieser Philosophie setzt freylich eine allgemeine Revolution in den Begriffen voraus, durch welche alles, was bisher nur von einzelnen Sekten als ausgemacht angenommen war, theils als unrichtig befunden, theils durch Ableitung seines bestimmten Sinnes aus etwas allgemein Ausgemachtem gegen die bisherige Vieldeutigkeit, die Quelle aller Mißverständnisse, gesichert werden muß. Allein der Zustand der philosophierenden Vernunft wird für eben diese Revolution in dem Verhältnisse reifer, in welchem sich die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker in ihren Gesinnungen eben so sehr gegen einander annähern, als sie sich durch ihre Denkart von einander entfernen. Der

hohe Grad von Einhelligkeit, der in den bisherigen Schriften derselben in Rücksicht auf das von ihnen dargestellte sittliche Gefühl neben dem durchgängigen Widerstreit ihrer gedachten Principien herrscht, und der ungeheure Kontrast zwischen jener Einhelligkeit und diesem Widerstreit, kann aus sehr begreiflichen Ursachen diesen Schriftstellern selbst weniger in die Augen fallen, als er sich ihren Geistesverwandten aus der eben jetzt angehenden Generation aufdringen wird, in deren Vorstellungsarten sich die entgegen gesetzten Philosophieen ihrer Lehrer eben so gewiß gegenseitig aufheben, als die sittlichen Maximen derselben sich einander unterstützen, beleben, verstärken werden. Je inniger die Eintracht ihrer Herzen und je theurer sie ihnen werden wird, desto unnatürlicher und desto unerträglicher werden sie die Uneinigkeit ihrer Köpfe über das große und heilige Eine finden müssen, das jener Eintracht zum Grunde liegt. Die Einheit ihrer Maximen wird die Einheit der Grundsätze unentbehrlich, und eben dadurch auch unvermeidlich machen, und je öfter und genauer die Beweggründe ihrer Untersuchungen von dem Vereinigungspunkte ihrer Gefühle ausgehen werden, desto schneller und gewisser werden diese Untersuchungen endlich in einem Vereinigungspunkte ihrer Gedanken zusammen treffen. Alles bisherige Philosophieren konnte, da man über keine allgemeingeltenden ersten
sätze einig war, in nichts andern als

der Gründe zu Ueberzeugungen bestehen, die schon da waren, ohne daß man wußte, wie man zu ihnen gelangt war. Wie nun die Ueberzeugung, von der sich die Vernunft Rechenschaft zu geben sucht, so die Gründe zu denen sie gelangen kann; je lebendiger, wichtiger, reiner diese Ueberzeugungen, desto unverkennbarer muß sich die Quelle derselben offenbaren. Die denkende Vernunft kann unmöglich über dasjenige Problem mit sich selbst uneinig bleiben, das ihr die Wollende vorlegt, und über kurz oder lang werden unsre weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker jede Denkart, oder, welches eins ist, jede Philosophie, welche die Gerechtigkeit aus was immer für einem groben oder feinen Eigennutz ableitet, eben so unphilosophisch finden, als sie von jeher die Gesinnung, welche die Gerechtigkeit dem Eigennutze unterordnet, pöbelhaft gefunden haben.

S. Ich bezweifle den Einfluß der sittlichen Gesinnung auf die philosophische Denkart so wenig, daß ich vielmehr behaupte, es könne in den Begriffen von Sittlichkeit, Freyheit, Recht und Religion nur genau so viel Wahrheit vorhanden seyn, als dieselben durch das moralische Gefühl erhalten. Allein eben darum dürfte es die philosophierende Vernunft nie zu durchgängig bestimmten Begriffen von diesen Gegenständen, nie zu allgemein geltenden Grundsätzen, und folglich auch nie zur Eintracht mit sich selbst auch nur in ihren edelsten

Repräsentanten bringen können. Die bisherige Uneinigkeit dieser Repräsentanten über die Quelle des sittlichen Gefühls und den bestimmten Gegenstand desselben, beweiset einleuchtend genug, daß der menschliche Geist, ohne zu wissen wie und wodurch, zu diesem Gefühle gelange, und daß nicht nur der gemeine Mann, sondern auch der Selbstdenker vom höchsten Range moralisch gesinnt seyn könne, ohne den Grund seiner Gesinnung zu kennen. Das unbegreifliche, wenigstens bis jetzt noch nicht begriffene Etwas in uns, dem wir unsre sittlichen Gefühle zu danken haben, erweitert zwar die Gränzen unsrer endlichen Kraft, aber hebt sie nicht auf, und reinigt unsre Begriffe, ohne daß dieselben jemals ganz rein werden können. Die Vernunft hat an der Veredlung unsrer Ueberzeugungen keinen andern Antheil, als den einer Ausführerin desjenigen, was sie im Heiligthume des Gewissens als bloße Zuschauerin wahrnimmt. In dem Augenblicke als sie diese Rolle vergißt, als sie begreifen will, was sich nur fühlen, deutlich einsehen, was sich nur klar empfinden läßt, — als sie sich auf den Thron des unbekannten Gottes in uns drängen will — zerfällt sie mit sich selbst, und ihre Wortführer trennen sich in Sekten, die durch ihre Zänkereyen die klaren Aussprüche des sittlichen Gefühls verwirren, und die Grundwahrheiten der Moralität und der Religion zu bloßen Streitfragen herabwürdigen. Ich berufe mich auf die einzige Revolution, die einst durch Weltbürgersinn

in der Denkart der Philosophen bewirkt worden ist; und die freylich unter allen andern die größte und wohlthätigste war. Sie ging von dem sittlichen Gefühle eines einzigen Mannes aus, dessen Kopf dabey kaum ein anderes Verdienst hatte, als daß er das Organ seines Herzens war. Es war keine tiefere, noch weniger aber eine erschöpfende Einsicht in die letzten Gründe, wodurch sich Sokrates über alles, sowohl was die sogenannten Physiker seiner Zeit über die Grundursachen geträumt, als auch was die Sophisten über die Triebfedern der menschlichen Handlungen vernünftelt hatten, empor schwang; wodurch er dem Gange der philosophierenden Vernunft eine bessere Richtung gab, und der Stifter des schönsten Zeitalters der griechischen Philosophie ward. Sein Geständniß, daß er nichts wisse, war keine Tirade einer erkünstelten Bescheidenheit, sondern in so ferne buchstäblich wahr, als das philosophische Wissen in der Erkenntniß der letzten, und als solche allein zureichenden Gründe bestehen soll. Er nannte die ihrem Inhalte nach eben so klaren, als ihren Gründen nach unbegreiflichen Aussprüche des sittlichen Gefühls Stimme Gottes, und philosophieren hieß ihm sich selbst kennen lernen, nicht etwa um über die Gründe, sondern um über die Anwendung und Ausführung der göttlichen Gebothe Aufschlüsse zu erhalten. Alles, was die Philoso-

ripatetiker, Stoiker und

Repräsentanten bringen können. Die bisherige Uneinigkeit dieser Repräsentanten über die Quelle des sittlichen Gefühls und den bestimmten Gegenstand desselben, beweiset einleuchtend genug, daß der menschliche Geist, ohne zu wissen wie und wodurch, zu diesem Gefühle gelange, und daß nicht nur der gemeine Mann, sondern auch der Selbstdenker vom höchsten Range moralisch gesinnt seyn könne, ohne den Grund seiner Gesinnung zu kennen. Das unbegreifliche, wenigstens bis jetzt noch nicht begriffene Etwas in uns, dem wir unsre sittlichen Gefühle zu danken haben, erweitert zwar die Gränzen unsrer endlichen Kraft, aber hebt sie nicht auf, und reinigt unsre Begriffe, ohne daß dieselben jemals ganz rein werden können. Die Vernunft hat an der Veredlung unsrer Ueberzeugungen keinen andern Antheil, als den einer Ausführerin desjenigen, was sie im Heiligthume des Gewissens als bloße Zuschauerin wahrnimmt. In dem Augenblicke als sie diese Rolle vergißt, als sie begreifen will, was sich nur fühlen, deutlich einsehen, was sich nur klar empfinden läßt, — als sie sich auf den Thron des unbekannten Gottes in uns drängen will — zerfällt sie mit sich selbst, und ihre Wortführer trennen sich in Sekten, die durch ihre Zänkereyen die klaren Aussprüche des sittlichen Gefühls verwirren, und die Grundwahrheiten der Moralität und der Religion zu bloßen Streitfragen herabwürdigen. Ich berufe mich auf die einzige Revolution, die einst durch Weltbürgersinn

in der Denkart der Philosophen bewirkt worden ist; und die freylich unter allen andern die größte und wohlthätigste war. Sie ging von dem sittlichen Gefühle eines einzigen Mannes aus, dessen Kopf dabey kaum ein anderes Verdienst hatte, als daß er das Organ seines Herzens war. Es war keine tiefere, noch weniger aber eine erschöpfende Einsicht in die letzten Gründe, wodurch sich Sokrates über alles, sowohl was die sogenannten Physiker seiner Zeit über die Grundursachen geträumt, als auch was die Sophisten über die Triebfedern der menschlichen Handlungen vernünftelt hatten, empor schwang; wodurch er dem Gange der philosophierenden Vernunft eine bessere Richtung gab, und der Stifter des schönsten Zeitalters der griechischen Philosophie ward. Sein Geständniß, daß er nichts wisse, war keine Tirade einer erkünstelten Bescheidenheit, sondern in so ferne buchstäblich wahr, als das philosophische Wissen in der Erkenntniß der letzten, und als solche allein zureichenden Gründe bestehen soll. Er nannte die ihrem Inhalte nach eben so klaren, als ihren Gründen nach unbegreiflichen Aussprüche des sittlichen Gefühls Stimme Gottes, und philosophieren hieß ihm sich selbst kennen lernen, nicht etwa um über die Gründe, sondern um über die Anwendung und Ausführung der göttlichen Gebothe Aufschlüsse zu erhalten. Alles, was die Philosophie der Akademiker, Peripatetiker, Stoiker und

Epikuräer Brauchbares, Veredelndes und Wahres aufgestellt hat, war Resultat des aus dem sokratischen Gesichtspunkte angestellten, oder, welches eben dasselbe ist, des durch sittliches Gefühl geleiteten Studiums der Einrichtung und Gesetze des menschlichen Gemüthes; alles Streitige, Gefährliche, Grundlose und Ungereimte, was in den Lehren dieser Schulen enthalten war, erfolgte aus der Abweichung von jenem Gesichtspunkte, und aus dem leidigen Versuche das Unbegreifliche begreifen zu wollen.

J. Unstreitig! Allein diese Abweichung wurde unter andern auch dadurch begünstiget, daß jener Gesichtspunkt auf keinen bestimmten Begriff gebracht war, und der leidige Versuch, von dem Sie sprechen, war und ist eine natürliche Folge des Unvermögens der unentwickelten Vernunft, das Begreifliche von dem Unbegreiflichen zu unterscheiden. So lange die philosophierende Vernunft nicht gewisse, im Hinaufsteigen letzte, und im Herabsteigen erste Gründe innerhalb des Gebiethes des Begreiflichen entdeckt hat, und durch dieselben über die Gränzen dieses Gebiethes mit sich selbst einig geworden ist, so lange wird sie beym Aufsuchen jener Gründe bald diesseits bald jenseits der Gränzlinie herumschweifen, und in das bodenlose Land der Schimären gerathen müssen. In der Sphäre der ihr ganz allein eigenthümlichen Wirksamkeit kann es für sie durchaus nichts Unbegreifliches

geben, und es kömmt nur darauf an, diese Sphäre von derjenigen, auf welcher sie mit den Dingen außer ihr selbst in Verbindung wirkt, und zum Theil von denselben abhängt, unterscheiden zu lernen. Dieses ist aber nur durch mannigfaltige und langwierige Versuche möglich, durch welche sich ihre Kräfte erst entwickeln und offenbaren müssen, und bey welchen sie von keinen durchgängig bestimmten Principien (die nur der späte Erfolg jener Versuche seyn können) geleitet wird. Im nächsten Jahrhunderte dürfte es wohl keinem Philosophen von Profession mehr ein Räthsel seyn, daß seine Vorfahren, welche gegenwärtig der Vernunft das Vermögen letzte Gründe zu finden absprechen, sowohl als die, welche ihr dasselbe einräumen, beyde Recht hatten, und daß ihre Ueberzeugungen nur durch ein Mißverständniß in Widerspruch gesetzt wurden. Man wird darüber einig seyn, daß es auch für die Vernunft auf dem Gebiethe der Erfahrung, auf welchem sie die Erscheinungen der Natur zu erforschen hat, keine schlechterdings letzten Gründe geben könne; daß jeder von ihr auf demselben entdeckte verhältnißmäßig letzte Grund die künftige Entdeckung eines höheren, von dem er selbst nur eine Folge ist, vorbereite; und daß ihr daher die Erfahrung, als ein unendlicher Wirkungskreis, zum eigentlichen Fortschreiten ins Unendliche angewiesen sey. Allein man wird sich auch über die Behauptung und Anerkennung eines reinen Gebiethes der Vernunft, so aben-

theuerlich jetzt noch die Benennung desselben klingen muß, verstehen gelernt haben; indem man auf diesem Gebiethe nichts als die Selbsterkenntniß der Vernunft, das heißt die Wissenschaft der ihr eigenthümlichen, in ihrer Natur bestimmten Handlungsweise, und des Verhältnisses derselben zu den übrigen ihr untergeordneten ursprünglichen Vermögen des Gemüthes, aufsuchen und finden wird. Auf diesem Gebiethe muß es schlechthin letzte Gründe, und unter diesen ein höchstes Gesetz geben, das den bestimmten und unveränderlichen Charakter der Vernunft ausmacht, von dem uns bisher nur das deutliche Bewußtseyn gefehlt hat. Dieses Gesetz, welches, in wie ferne es dem Willen Vorschriften giebt, das moralische heißt, und das sich in dieser Eigenschaft durch ein mehr oder weniger lebhaftes Gefühl in einem klaren aber undeutlichen Bewußtseyn von jeher angekündiget hat und immer ankündigen wird, wurde und wird durch jeden Begriff mehr oder weniger verkannt, der nicht der durchgängig bestimmte, oder, welches eben so viel heißt, der nicht aus dem reinen Gebiethe der Vernunft geschöpft ist, einem Gebiethe zu dessen Entdeckung alle gelungenen und mißlungenen Versuche der philosophierenden, oder eigentlicher Philosophie suchenden Vernunft, von Sokrates bis auf Kant, unentbehrlich waren.

Wenn Sokrates, anstatt den göttlichen Willen lediglich in dem sittlichen Gesetze aufzusuchen, dieses aus jenem geschöpft zu haben meynte; wenn Plato und Zeno die Sittlichkeit nicht in der Unterordnung, sondern in der Unterdrückung, — Epikur und Aristoteles hingegen in einem bloßen Mittel der Befriedigung des eigennützigen Triebes bestehen ließen: so war dieses die natürliche Folge desjenigen Mangels an bestimmten Begriffen von der Vernunft und dem Verhältnisse derselben zur Sinnlichkeit, der nur sehr spät, und nicht ohne die vorhergegangenen Mißverständnisse, Streitigkeiten und Untersuchungen, die er veranlaßte, aufgehoben werden konnte. Allein, wenn Sokrates den vernünftigen Geist im Menschen für eine göttliche Natur, und in so ferne das sittliche Gesetz für den natürlichen Willen dieses Geistes erklärte; wenn Plato und Zeno die Forderungen der Sinnlichkeit, in wie ferne sie in der Person des Tugendhaften den Forderungen der Vernunft gemäß sind, mit diesen letztern verwechselten, und in so ferne bey dem zu unterdrückenden sinnlichen Triebe nur die unsittlichen Aeußerungen desselben vor Augen hatten; und wenn Epikur und Aristoteles die Sittlichkeit für das einzige Mittel zur Glückseligkeit hielten, das von dem Willen des Menschen abhängt, und in so ferne nur derjenigen Glückseligkeit den Rang der wahren einräumten, die eine Folge des sittlichen Willens ist: so erkenne ich an dieser ihrer Denkart den einstweilig guten

Erfolg des Versuches der philosophierenden Vernunft, den großen Gegenstand des sittlichen Gefühls auf dem einzig möglichen Wege, das heißt durch Aufsuchung der Ursache jenes Gefühls, kennen, und denselben von Allem, was zum Nachtheil der moralischen Kultur damit verwechselt werden könnte, unterscheiden zu lernen. So lange nun jene Ursache, ich will nicht sagen unbekannt, sondern auch nur in Einem ihrer eigenthümlichen Merkmale verkannt, und folglich jener Versuch der philosophierenden Vernunft unvollendet ist; so lange sind alle verschiedenen Begriffe von der Sittlichkeit, bey allem was in ihnen Wahres zerstreut liegt, gleichwohl, in so ferne sie für die Grundbegriffe gehalten werden, gänzlich unwahr; alle angeblich wissenschaftlichen Principien, indem sie für die letzten gelten, Quellen des Irrthums; alle Theorien der Sittlichkeit, in so ferne nicht Inkonsequenz ihre praktische Anwendung vereitelt, sittenverderblich -- indem jeder nicht durchgängig bestimmte Begriff vom sittlichen Gesetze seiner Natur nach entweder zum Mysticismus oder zum Libertinismus führen muß. Während dieser Periode befinden sich die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker im Stande der mehr oder weniger rohen Natur, in welchem sie sich einander über ihre wichtigsten Gedanken mißverstehen, das [illegible] tige Princip ihrer Vereinigung als [illegible] frage behandeln, und das, [illegible] heiligste ist, unaufhörlich [illegible]

müssen. Mit ihrer künftigen Einhelligkeit über letzte Principien beginnt ewiger Frieden unter ihnen über das Eine was der Menschheit Noth, und worüber bloß zu meynen und zu streiten der Menschheit schimpflich ist, beginnt Philosophie als Wissenschaft und als natürliche Denkart der Weltbürger, beginnt ein Stand der Gesellschaft unter den Weisen und Guten, der auf keinem sinnlichen und eben darum auch vorübergehenden Interesse, auf keiner Aehnlichkeit in den Temperamenten, Neigungen, und äußeren Bedürfnissen, auf keiner willkührlichen Verabredung, mit Einem Worte, auf nichts Zufälligem und Veränderlichem, sondern lediglich auf dem wesentlichen Charakter der Menschheit, in der Quelle aller Einhelligkeit, in der reinen Vernunft gegründet seyn wird.

S. Und sollte diese reine Vernunft kein bloßes Abstraktum seyn und bleiben, das außer einer erkünstelten Idee nirgendwo vorhanden ist? Wird nicht die wirkliche Vernunft durch Klima, Organisation, Temperament, Erziehung, Regierungsform, Leidenschaften u. s. w. so verschiedentlich modificiert, daß sie in jedem Menschen eine besondere Individualität hat?

J. Sollten wohl die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker einst nicht auch vorzüglich darüber einig werden, daß reine Vernunft kein bloßes Abstraktum, sondern etwas sehr Wirkliches, daß sie eben in ihrer Reinheit die einzige wahre Triebfeder des Selbstdenkens und Selbstwollens sey; daß es

schlechterdings keine sittliche Handlung geben könne, als welche durch diese Vernunft geschieht; daß sie das Einzige sey, was im Menschen nicht modificiert werden darf, und sich auch nicht modificieren läßt; das Einzige, was die Menschheit über bloße Thierheit erhebt, was ihr Personalität, und mit derselben ein Gesetz giebt, das unter jedem Klima gelten soll, von dem kein Temperament loszählen kann, vor dem alle Neigungen verstummen müssen, und wodurch Pflicht und Recht ihr Wesen, das heißt, ihre Erhabenheit über jede Ausnahme, ihre Ueberlegenheit über alle Begierden, und ihren Vorrang über alle andere Güter, das Leben selbst nicht ausgenommen, mit Einem Worte, alle diejenigen Merkmale erhalten, an welchen sie von allen Weisen und Guten von jeher erkannt worden sind?

Weder die klimatische, noch die organische, noch die politische, noch irgend eine andere zufällige Verschiedenheit in den Vorstellungsarten der Menschen hat die Einhelligkeit der Logiker und Mathematiker über gewisse wesentliche Lehrsätze ihrer Wissenschaften verhindern können. Wenn in der Mathematik die Bestimmtheit der Begriffe, und mit derselben das allgemeine Gelten der Sätze durch die Anschaulichkeit ihrer Gegenstände befördert wird, so muß hingegen die Logik dieses Vortheils gänzlich entbehren; während der bestimmte Begriff von der Sittlichkeit, wenn er einst errungen seyn wird, durch das sittliche Gefühl dieje-

nige Evidenz erhalten wird, welche den Aussprüchen dieses Gefühls jederzeit und überall eigenthümlich ist, und die ihnen nur durch die bisherigen unbestimmten Begriffe der Philosophen streitig gemacht werden konnte.

Die Eintracht der Selbstdenker, die ich als die Epoche der Mündigkeit der philosophierenden Vernunft erwarte, verliert das Befremdende einer schwärmerischen Hoffnung, so bald man bedenkt, daß sie lediglich nur dasjenige betreffen soll, was an und für sich selbst keine Verschiedenheit der Meynung, oder vielmehr gar kein Meynen zuläßt, außer in so ferne es verkannt wird; dasjenige, wozu in jedem Menschen die natürliche Anlage auf eben dieselbe Weise vorhanden seyn muß, wenn er Mensch seyn soll; dasjenige, dessen vollendete Erkenntniß keine unmögliche Einsicht in das Wesen eines Dinges an sich, sondern nichts weiter als eine lange genug fortgesetzte Aufmerksamkeit des menschlichen Geistes auf seine eigenen Handlungen, und die durch dieselbe sowohl als durch die Uneinigkeit der philosophierenden Vernunft mit sich selbst herbey geführte Bekanntschaft mit den ursprünglichen und allgemeinen Gesetzen des menschlichen Vorstellungs- Erkenntniß- und Begehrungsvermögens voraussetzt.

S. Ich kann mir diese Einhelligkeit nicht ohne allgemeingeltende Formeln denken. Und sollten diese, wenn sie auch an und für sich selbst möglich wären, bey dem natürlichen Fortschreiten

des menschlichen Geistes fortdauern können, ohne nicht eben dadurch in Glaubensartikel auszuarten, durch welche die Freyheit endlich auch in dem einzigen Zufluchtsorte, wo sie sich noch zuweilen gegen Zwang sicher befand, in ihrem innersten Heiligthume beeinträchtiget, und die Denkkraft durch die Philosophen an die Fesseln geschmiedet würde, mit denen ihr der geistliche und weltliche Despotismus bisher vergebens gedroht hat?

J. Ich kann mir keinen Sprachgebrauch ohne wirklich allgemeingeltende Zeichen der Gedanken denken. Das allgemeine Gelten eines Ausdrucks ist eine natürliche Folge von der Bestimmtheit seines Sinnes, und findet daher bey allen Begriffen, deren Gegenstände durch Anschauung und Erfahrung bestimmt werden, in allen Sprachen Statt. Wenn die philosophierende Vernunft die durchgängig bestimmten Begriffe von Sittlichkeit und von den letzten Principien ihres eigenthümlichen Wissens erworben haben wird: dann werden auch die Ausdrücke, durch welche jene Begriffe bezeichnet werden, ohne alle willkührliche Verabredung nur einen einzigen Sinn haben. Die einmal gefundenen letzten Vernunftgründe bestimmen die Gränzen der Begreiflichkeit, über welche hinaus aufwärts kein Fortschreiten, außer in das Gebieth des Unsinnes, möglich ist, in welches sich die philosophierende Vernunft bisher so oft verirren mußte, und wodurch die Fort-

schritte derselben abwärts auf den unermeßlichen Feldern des Begreiflichen bisher so sehr verzögert wurden. Das Vermögen über jene Gränzen hinaus zu gehen, ist Zügellosigkeit in Unwissenheit gegründet, ein bloßes Unvermögen, das der Freyheit Abbruch thut. Die Vernunft dienet, wenn sie fremden Gesetzen gehorcht; und dieses ist ihr so lange unvermeidlich, als sie ihre eigenen Gesetze von den Gesetzen der physischen Natur entweder gar nicht, oder nur durch Gefühle, nur durch undeutliche Vorstellungen zu unterscheiden vermag. Die Freyheit der Selbstdenker kann so wenig als die politische mit der Anarchie zusammen bestehen, welche bisher unter ihnen geherrscht hat, und die noch heut zu Tage von den meisten unter ihnen für das Palladium ihrer Freyheit gehalten wird. Die Stifter oder Verbesserer der verschiedenen einzelnen Systeme herrschten und herrschen noch über eine gewisse Anzahl von andern Selbstdenkern durch die Ueberlegenheit ihrer Talente, so wie sie selbst durch den Zufall beherrscht sind, der doch immer eigentlich den letzten Grund enthielt, warum sie die Vernunft lieber auf diese als auf eine andere Weise, lieber skeptisch als dogmatisch, naturalistisch als supernaturalistisch, materialistisch als spiritualistisch u. s. w. mißverstanden haben. Ja, mein Freund, Zufall war das einzige gemeinschaftliche höchste Princip aller bisherigen Philosophie, und wird es so lange bleiben, als sich unsre Selbstdenker über kein anderes, oder, welches eben so viel ist, so

lange sie sich über ihre gemeinschaftliche Vernunft nicht vereiniget haben werden, zwischen welcher und dem Zufalle kein Mittelding denkbar ist. Wer nicht Zeit, Lust oder Kräfte hat, diesem leidigen Anführer unter dem Namen der philosophierenden Vernunft durch die Labyrinthe der Spekulation zu folgen, der wird von ihm unter dem Namen des gesunden Menschenverstandes auf der breiten Heerstraße der Vorurtheile fortgetrieben, auf welcher dieser blinde Despot des menschlichen Geschlechtes durch Erziehung, Gewohnheit, politisches Bedürfniß, Staatsraison, symbolische Bücher, unfehlbare Kirchen, stehende Kriegsheere, und wie seine übrigen Satrapen noch heißen mögen, diejenige Einheit der Ueberzeugungen erzwingt, auf welche die Philosophie des großen Haufens so stolz ist; jene Philosophie, die, indem sie die nächsten Gründe für die letzten annimmt, mit Recht die populäre heißt.

S. Ich fürchte, dieser große Haufen, zu welchem wir den größten Theil auch der arglosen, wohlmeynenden Gelehrten — in Rücksicht auf ihre Köpfe, und einen nicht unbeträchtlichen Theil vorzüglicher Köpfe — in Rücksicht auf ihre Herzen zählen müssen, wird sich im Ganzen genommen immer selbst gleich, und durch ihn die Philosophie, die es bey den nächsten Gründen bewenden läßt, immer die herrschende bleiben. Gesetzt auch, daß die Vernunft in ihrem alten Kampfe mit dem Zufall

den bis jetzt unerhörten Sieg davon trage, daß sie in einer kleinen Anzahl von Weisen über die Principien ihres Denkens und Wollens mit sich selbst einig werde. Von diesem Zeitpunkt an werden die Schriften dieser Wenigen den talentvollen Egoisten sowohl als den gewöhnlichen Schwachköpfen in dem Verhältnisse unverständlicher und ungenießbarer geworden seyn, als beyde in denselben die Spuren ihrer eigenen Gesinnung und Denkart vermissen, als sie es unmöglich finden werden, der ungeschmeidigen Sprache der Weltbürger auch nur hin und wieder ihre unbestimmten und willkührlichen Begriffe unterzuschieben, und die reinen Grundsätze derselben auf ihre unreinen Maximen zurück zu führen. Außer dem kleinen Kreise, aus dem sie hervor gegangen sind, unbenutzt und ungelesen, werden sich die reifen Produkte der mit sich selbst einverstandenen Vernunft in dem Strome der beliebten Lektüre zum Nutzen und Vergnügen verlieren, und nur einem kleinen Theile des lesenden Publikums durch das Geräusch bekannt werden, das ihre Anklage und Verurtheilung vor dem Richterstuhle der herrschenden Vorurtheile verursachen dürfte.

J. Ich verbitte mir jede Folgerung von dem, was geschehen mußte, da die weltbürgerlich gesinnten Selbstdenker nur durch Gefühle einig waren, auf das, was geschehen wird, wenn sie durch Begriffe einig seyn werden; von dem, was geschah, so lange sie einander entgegen arbeiten mußten, auf das, was

